شرح منار الأنوار، تأليف ابن ملك، عبد اللطيف ابن عبد العزيز - ٨٠١هـ. كتب في القرن الحادي عشر الهجري تقديرا.

٣١١ ق ١٩ س ٥ر١٨×١١سم

نسخة حسنة، خطها تعليق واضح، طبع.

الأعلام ٤: ١٨٢ معجم المؤلفين ١١ : ٦

١ - أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ ج- شرح ابن ملك على منار الأنوار.

كتاب شرح المنار في الاصول

في المنتقى رجل غصب الفا فتزوج بها او اشترى بها جارية او ثوبا
وسعه وطء الجارية والمرأة ولبس الثوب ولو اشترى جارية
بالثوب المغصوب لا يحل له وطؤها ولو تزوج بها يحل

حاوي

وفي الحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله يجوز بيع
الرطاب والبطيخ والفقاع حال حياتها
واذا كان ميتة لا يجوز بيعها ناتاوقاف

ولا يجوز بيع الفيلق عند ابي حنيفة
وعند صاحبيه يجوز وعليه الفتوى
ناتارخانه

رجل نام في سجدة التلاوة ينقض الوضوء وفي الصلاة
لا ينقض الوضوء منية المفتي

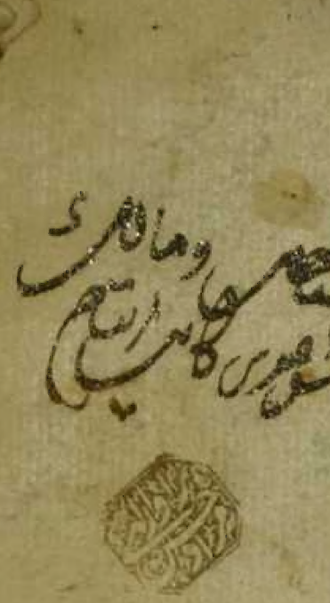
امرأة ارضعت ولد ابنها وبنتها هل يحرم المرأة على الزوج ام لا وايضا امرأة
ارضعت اخ زوجها هل يحرم على زوجها او لا الجواب لا يحرم هذين
المذكورين في قولهم جميعا نقل من المبسوط

ولو تزوج امرأة على ان يهب الزوج لابيها الف درهم كان لها مهر المثل
وهب لابيها الفا او لم يهب فان وهب كان لها ان ترجع في الربع ولو
تزوج امرأة على ان يهب لابيها عنها الف درهم فالابن مهرها فان
طلقها قبل الدخول بها وقد وقع الابن الى الاب رجع عنها بنصف الابن
وهي الهبة قاضي خان فتاوى

تغاء الله تعالى

السيد احمد بن يوسف بن احمد الفيروزي في التوفاوي

اشترى وملك السيد حسن نوري
حنفي زاده
بجورمي
من الطراه زاده عزافندي
بمكتب باسكلب وناهلا قيمت



وفي المنتقى رجل غصب الفا فتزوج بها او اشترى بها جارية
او ثوبا وسعه وطء الجارية والمرأة ولبس الثوب جارية بالثوب
المغصوب لا يحل له وطؤها ولو تزوج به يحل وفي الحاوي عن ابي
حنيفة رحمه الله يجوز بيع الرطاب والبطيخ حال حياتها واذا كان

الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية
فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب
الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية
هي الدلالة على ما يتوصل الى المطلوب او وصل اليه بالفعل اولا
وهو مذهب المعتزلة وما ذكره الرازي مذهب اهل
السنة كذا ذكره الشيخ سعد الدين والزمخشري في
الكشاف ام لا فانها مستقلة في كلا المعنيين كما في قوله
تع انك لا تهدي من احببت الم ارد به افاضة اسباب الهداية
من بعث الرسل والتنبيه على الطريق المستقيم حاشية الكشاف
للفاضل وكلمة الله قوله تع واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في
الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليه
الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع
دفعا لم ارتضاه ارادة صدوي لكونها مدافعة ودعوى
الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية
وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة مستفاد
من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية
استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة

تصدر

تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
ولا فكر العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تع وانك
لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به هو محمد
صلى الله عليه وسلم ولذا لم يذكر اسمه قالت
عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي صلى الله عليه
وسلم القرآن يعني تادب باداب القرآن قيل مدار
عظيم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي خصاله
ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا
بهما قد انزل الله تع نعروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو صلى الله
عليه وسلم كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من غيره
قال صلى الله عليه وسلم صل من قطعك واعف
عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم غيره الا بعد تخلقه
بها وعلى اله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي
المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق
قال تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول
عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك
المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض

كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطيا الذي
وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات احتراز بقوله الهي عن الاوضاع
الصناعية وبقوله سابق عن الاوضاع الالهية الغير
السابقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول
عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله
باختيارهم عن الاوضاع لا باختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسابق
يعني الوضع الالهي بذاته سابق لانه ما وضع الا لذلك
والخير حصول الشيء بما من شانه ان يكون حاصلا له اي
يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري
فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة
الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب كما في قوله
تع فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد في تصوره
طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره
من حيث يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب
اصل يكون مبنيا على غيره وهذه الاصول مبنية على
علم التوحيد فانها بهذه الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني

مطلب عن اخر الكمال

الاضافة

الاضافة

يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار
قال الله تع شرع لكم من الدين اي بين واظهر قال
الشراح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع
وهو الله تع او الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون
اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون
الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيه اللام فيه
للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة
الى المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها
بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا طلبكن حمل
المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وما بناء كذلك
لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار
ان الشرع بما ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين
يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري
الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل
اصول الفقه ليكون اعلم فائدة لان الاصول اصول
العلم اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل
له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة
الاختصاص فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا
قالوا ولقائل ان يمنع الافادة وان سلم فلا نسلم

فيكون

الى الفقه اختصاص الاصول

الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية
بدلالة الارادة فالاول ان يقال الشرع بمعنى المشروع
والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه
لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الدور
من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع القياس
لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون
اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه
عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح
ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب
لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لانها حجة ثابتة
بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليها والاصل
الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده في
الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا
عن القياس القطعي مثال الاستنباط اي الاستخراج
من النص قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فان
حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود
في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة
قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم فاذا عرف فاعلة الطواف

قسنا عليه سواكن البيوت ومثال الاستنباط
من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة
قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي
موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن
فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر
لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه
والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى الحط
رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكم فرع
بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة
ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت
الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول
الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة
قطعي قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع وعدمه
بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة
لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يقدم
ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاحاد وانما الكلام
في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور و
الاحاد وبالتفسيرين الاولين يجوز نسخ الكتاب

اولا ان الثلثة مثبتة اصل الحكم و وصفه والقياس
مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء
الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان
اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع
مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط
المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند
البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كما جاء عليهم على بيع التعاطي واجرة
الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت
لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليه
السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا و
بتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار
الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا
هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد
صارت شريعة لنا لان نبينا عم قررها ولم ينكرها والتعامل
ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل
كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها
وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله

ع م

قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة هو ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي
تعلق بنظم الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة
وان ثبت بغيره فاما ان يثبت الرأي الصحيح او بغيره والاول ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس
والثاني الاستدلال لان الظهر فاضل العصر عند السلام غير اخلية فيها وفي جعل فعاله معجمة قال الدليل الشرعي اما
ان يكون وارد اخرجه الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويشمل فيها اقوال
النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة مرصودة منه في الخطا فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس وكان
الاولى ان يضاف اليه الاستقراء الصحيح لان
الدليل الموجب للاصالة لم يقع على هذه الاربعة
لان الحصر يوجب حصرها على الاربعة

ع م اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة
في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره
فان كان الرسول ع م فهو السنة وان كان غيره فان
اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى
ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه
للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله تع المكتوب في المصاحف كما
غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن
وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله تع المقروء على السنة العباد وهو في
هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له
وبا في الكلام تعريف للقرآن لا اما المجموع تعريف للكتاب
حتى يلزم ذكر الحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى
المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد
عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلوع المنزل
على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام
فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عم معروفا بينهم
كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج
سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية

لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه يخرج
ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اي على تقدير
الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن
والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت
تلاوته فلا يطرد فيه التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القرآن لمفهوم شخص معروف
عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه
والقرآن بالمفهوم العام موقوف على تصور المصحف
فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف
القرآن لانه مجموع شخص معروف عند كل احد مقسوم
الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون
للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من حيث مفهومه
الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث
انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية
او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل
فلا بد ان ياخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق

على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم
كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة
بينهما مختصة وهي كونه منزلا مكتوبا في المصاحف منقولا
الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس به
يشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور
وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه
المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه
تواطيهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة
من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد به
فان قلت قراءته وجبت بقوله في المصاحف لان قراءته
مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون بهذا الوصف
زايد الحاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس
لا للعهد واذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في
المصاحف ولئن سلم انها وجبت بقوله في المصاحف
فلا نسلم كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التمييز
وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاجزاء
غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة
بطريق الشهرة كقول ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا

كقراءة

ايانها بهذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الا
حاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون
تاكيدا وما يرد على التعريف التسمية في اوايل السور
فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور
من مذهب ابي حنيفة رحمه الله لانه لم يكن منكرا ولم
يتعلق باجواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحايض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من
مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتب بخط
على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها
الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها وانما قراءة الحايض
والجنب فانما جازت بقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله
رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم
للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو
الرمي لغة رعاية للادب لان النظم الفاظ القرآن
بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص و
غيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن
فرعاية الادب فيه لازم كذا في شرح المنار للانوار

وجامع

وليست

لانه ليست
انها ليست
عند من يقول

حقيقة هو جمع اللآلي في السلك
بحسن الترتيب وفيه تشبيه صح

وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانية
اقسام من جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما
باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى
ان يقال اطلاق النظم واللفظ جايز على السواء لان
كلا منا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القايم بذات
الله تع ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن
لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية
يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم ذلك على
المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى ولكن انظم
رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم
ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه
ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من
غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
في الصلوة واقام المناجاة مع الرب والاصح انه رجع
عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم بهكذا لانه
يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن
لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز

فالاولى ساكت

فقط

وانا نقول بل له معنى

العبارة مقام النظم كما قال صاحبه
في حالة العجز لانها لا تصح

الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول
فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين
الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض
على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان
يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل
التأويل او لا وان احتمل فان كان ظهور معناه
بنفس الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم
يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم
ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي
الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي
معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة او
بنفسها والاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه
بالتأمل فهو المشكل والا فاما كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام التقابل
اربع اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة
فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان

وهي

وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام
اللفظ والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية
لان المقصود من ذكر اقسام التقابل تتميم الاقسام
الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها
ولا يلزم اما يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان
تقسيم النظم والمعنى باعتبار احكام الشرع و
بالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع
وانما يحصل به اذا خرج من حيز الخفاء والاشكال و
الاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل
في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال
ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز و
الصريح والكناية لانه اما استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما اما كان ظاهر
المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو كناية
قدم اقسام النظم لان النظم مقدم على المعنى والرابع
في معرفة وجوه الوقوف على المراد والكتاب وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وبالمتشابه لان مفهومه اما استفيد
من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال

بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه
فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان
استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان
لم يستفد من المنطوق ولا من المفهوم فهو
الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها والاولى
ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو
حجة لان الكتاب قد يكون ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل في قوله معرفة تساح لان المعرفة
صفة قائمة بالعارف والكتابة باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة
مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام
قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة
لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل
وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة
ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج
بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام

من المنظوم

وتقسيم

العشرين

عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع ~~الاقسام~~ ينقسم
على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وهو
باعتبار على الثاني وهلم جرا الى الاقسام
فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسمات وهو
اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ
تلك الاقسام مأخوذ من قولهم اختص بكذا فقس
عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها المراد به ان يعرف
المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند
التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد
بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا و
احكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب
التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا تخلو
اما اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها
اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح انه
كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم
الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه
سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام
الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون
متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون

واشتقاقها كما يقال الخاص

نظم واحد خاص وهضا وحقيقة
ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة
النص

النظم واحدا خاصا اما الخاص فكل لفظ فهو كالجنس
متناول للمهملات والمستولات وما يكون دلالته
بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن
دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع
لمعنيين او اكثر معلوم لخرج به المجمل لان معناه
غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه
لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى
في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام
المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا
الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع
لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول و
المراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام
من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة
المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة
ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون
كافرة او مؤمنة على الانفراد وصفة لمعنى ان يكون
اللفظ متناولا مع قطع النظر عن ان يكون له افراد
كالمسلم فانه موضوع لمعناه الاسلام وليس فيه
دلالة على الافراد وخرج به العام كالمسلمين فانه موضوع

لمعنى

لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا
لا استبعاد ان كان غرضه بيان القسمة وتطبيقه
على الافراد لان القسمة للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب
التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة
وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص العين
او خصوص النوع كانسان ورجل وزيد لما كان
مقصود الفقها معرفة الاحكام دون الحقائق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر
امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين
في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا
مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا
كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من
العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة خاصا
كزيد فانه قلت العين اولى من غيره لعدم احتمال الشركة
فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء
الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب

وحكمه اي اللازم الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع
الصارفة عن الحقيقة ان يتناول الخصوص قطعا تمييز
اي قطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم
بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت الحكم مع احتمال المجاز
قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع
الا ترى ان من لم يتكلم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه
بلا سبب واذا كان مائلا لا بلا سبب ولا يحتمل البيان اي بيان
التغيير لانه محتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع
الحكم الاول مثلا زمانا لا يرى المقطوع باستلزام عدم احتمال
البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول
الاول بيانا لمذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل
البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة
الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال
لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال
البيان بدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع
لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي
الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة و
الجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله

صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى في المسجد وترك
التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا باب الركوع
والسجود وهو قوله تع اركعوا واسجدوا على سبيل
الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف وان شافعي رضي الله
عنهما لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان
عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع
الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل
به يجعله فرضا يكون زايدا على النص بخبر الواحد وذا
لا يجوز فان قلت يجب انه لا يحتمل البيان باعتبار
المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بهما الركوع
الشرعي وهو محتاج الى قيد زايد على اللغوي ولئن
سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم
بهجرانه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة على سبيل الوجوب جايز نظرا الى دليله
وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في
افعال الوضوء عند مالك رحمه الله لانه صلى الله
عليه وسلم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله
مرة عدم فعلا للجواز والترتيب وهو شرط عند
الشافعي رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل

الله صلوة امر حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه وكلمة ثم للترتيب والتسمية وهي شرط عند
مالك لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم والنية
وهي ان يقصد بوضوءه استباحة الصلوة وهي شرط
عندنا فمن لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تع فاغسلوا وجوهكم
الى اخر الاية لان قوله تع فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤسكم خاصتان معناهما معلوم وهو الاسالة والا
صابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون
زيادة على النص ونسخا فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم
النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا
بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية
بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه
نظر لظهور التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم
بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قاله الشراح
ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في حكمهما ومكملهما ومكملهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فالاوجه ان يقال الادلة السمعية
اربعة اولها قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة

والمحكمة

وظني الثبوت ظني الدلالة كالخفي
مفهوما باظنية صح

او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالاية المشهورة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الاحاد صح
مفهوما قطعية فيها لاول ثبت الفرض وبالثاني
والثالث الوجوب وبالرابع السنية او الاستحباب ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث
لانه صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة ثلثا فقال
للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما
خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات
والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل
لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل
على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا ترى انه صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة
والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض
بما روي انه صلى الله عليه وسلم مسح راسه فذكره
بعد فرائض ثم مسح ببلل كفه والطهارة اي يبطل
شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله
صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص

معلوم معناه هو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا
على الطهارة ولا يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس
بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد
الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه
الدوران من الحجر قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة
لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة
الى الاشواط والابتداء فالنبي بين العدد والابتداء بيانا
له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر
كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب
محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان و
امكن
العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول قدره ان فمن ثلاث شعرات لكنه
مدفوع لان من مسح براسه ثلاث شعرات لا يقال انه
مسح براسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان ذلك
مجمل يحصل بقبل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك
على حدة ولقائل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث
العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال
من حيث المبدا والاولى ان يقال ثبت العدد و
تعيين المبدا بالاخبار المشهورة وربما يجوز الزيادة

بجوزان

الاسود

لم يرد ذلك اجماعا

على

على الكتاب والتاويل اي بطل تاويل ان من
القرء بالاطهار بآية التربص وهي قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص بعض المطلقات المدخول
بهن من وفات الاقراء ثلثة والقرء مشترك مستعمل في الطهر
والحيض حكي ان علي رضي الله عنه القرء على الاطهار مستدلا
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلوة الظهر
اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان
المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض
وليس كذلك لانه بدعة وليس بامر به وبان الهاء في الثلثة
تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لانا الطهر مذكر
والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التوانيث و
الجواب عن الآية بانها فيه للمعاقبة كما في قولهم لدلوك الشمس
او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذا الطلاق
سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما
فطلقوهن لقبل عدتهن كما روي عن الزهري وقتادة
وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني
ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولاستعمادنا
تسمية شيء واحد المذكر والمؤنث كالحظة والبر فلا يضعف

مذكر هنا

واسبوا للآداب

الثلثة الى الذكر روى علامة التذكير وقلنا هذا
باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء
على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر
يحتمل ان في ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون
العدة قرءين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر
المتخلل بين الدمين فيكون ردا لنص الكتاب فلو حملناه
على الحيض فطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة له
بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فاما قلت الثلثة
كما لا يحتمل الثلثة لا يحتمل الازدياد واذا حمل القروء على
الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب
تلك الحيضة فيكون التربص ثلثة قروء وبعض الرابع
قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم تكن العدة
الا ثلثة قروء فاما قلت قد جاء النقصان عن الثلثة
في قوله تع الحج اشهر معلومات فاما المراد شهران وبعض
الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز
ان يراد ببعضه وحلالية الزوج الثاني اي كون
الزوج مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة
لا بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره تفسيره موقوف على
تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا طلق امراته واحدة

او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها و
انقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة و
ابي يوسف رحمهما الله تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج
الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند م
وزفر وابن ابي ليلى رحمهم الله تعود بما بقي من الطلقات
ولا يهدم الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني
على ان الزوج الثاني هل يثبت الحل الجديد
عندهما وغاية الحرمة الغليظة عندهم كمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا ومن ذهب
الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج
حكم الا في الطلقات لان في الطلقة والطلقتين اذا عادت
بهذا فنقول اجمع محمد وزفر وابن ابي ليلى رحمهم الله بقوله
تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فانه تع جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير
مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل
بعدها بالسبب السابق وهو كونها امراة اجنبية
فالقول بانه يثبت الحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له
لانه حتى حاصل معناه وهو النهاية بل كان ابطالا

الثاني

لانا الكتاب يقتضي ان يكون الزوج غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه
قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود
الغاية وجعله مثبتا حلا جديدا ينفي خلافه فيكون
باطلا لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية
اذ الاصابة شرط بالاجماع لانا الاصابة زيدت على
النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني
ثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه صلى الله عليه
وسلم قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت
بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت
ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك فنهى صلى الله عليه وسلم
عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد
العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة
لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا
فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة
للعود فيثبت به الحل الحادث لانا حدوث العلة يستلزم

حدوث

الثاني

حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم
فقوله ثبت طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي صلى
الله عليه وسلم محللا فقوله لعن الله المحلل والمحلل له
فان قلت ما معنى لعنها قلت معنى اللعن على المحلل لانه
نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار
كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا
لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانا
النبي صلى الله عليه وسلم ما لعن لقانا قال صاحب
الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا
للحل ومزيلا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك الحل
بخاص بل عمل بخاصتين الى بهما كلامه ولقائل ان يقول
عدم المنافات شاف لوضع المسئلة لانا الزوج
الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين
واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت قبل الطلقة
والطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت
قلنا لا نسلم لزومه لانا الثاني اثبت حلا لم يكن قبله

لانا حلّ كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا السيئات
كنايات عن الدعوى وفي ذكره بصيغة التصغير
اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال
وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط
لانه شبيه وبطلان العصمة عن المسروق بقوله
جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان
لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع
الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد
ومحل الآخر الذمة لمن قال القطع يوجب انتفاء
الضمان لقوله صلى الله عليه وسلم لا غرم على السارق
بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الحق وهو
قوله تع فاقطعوا لانه لا يبقى عن ابطال العصمة
بل زايد عليه بخبر الواحد فقد اتيتم با
ايتم اشار النص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة
يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء
لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في
العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تع في مقابلة

فعل

فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك
الا بكمال الجناية وهي ان تكمل اذا كانت واقعة على
حق الله تع لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على
حق العبد جناية من وجه لانه جماد نظرا الى ذاته
وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله
تع ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من
جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل
العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر
قلنا من شرط من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما
قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك من ضرورة
انتقال العصمة انتقال الملك الى الله لانه لا انتقل اليه
لصار مباحا وانتفى القطع والمسروق مملوك لمالكه
ولهذا لو وجده فايا بعينه فله ان يسترده واعصمة
انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع
كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت
حرمة العين حقا لله تع اعلم ان العصمة تنتقل حال
انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لانا بالحد
لله تع تمام باستيفاء فاذا قطع تبين ان حرمته كانت

وليس صح

العبد فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان اما
فيما بينه وبين الله تع فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد
فاما لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت
القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط
القصة ابطال حقه قلت ان كان ابطال حقه صورة
ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له
من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العقوبة بلا ملك
فانه لو سرق مال الوقف كان على ملك الواقف حكما و
لهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في
العصمة لا للعينة بل لانه متعلق حق الغير ليصير حفظا و
مال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخلع تطليقا
في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي
لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع
فلا يقع الطلاق بعده نحن نقول بقوله تع فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الاية ان
علمتم او ظننتم ايها الحكام الا يقيما الزوجان حقوق
الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة
فيما افتدت به نفسها وحل الطلاق بالافتداء بالمال

وهو

وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد الترتيب سواء
كانت على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل
الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء واعترض
عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور
في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تع الطلاق مرتان
يعني الطلاق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق
دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل
التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين
تطليقة اخرى استوفى نصابه ولانا موجب الفاء الترتيب
في الذكر وهو لا يوجب الترتيب حكما وشرعا والا
لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع
قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان
الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على
التطليقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه
بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء
لانه ليس بخارج عن التطليقتين لانه تكرير تطليق اخر
من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت
به في التطليقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء
الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب

الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب
الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر
وبهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة
بدون الخلع فغير لازم لانه ما يفهم من ذلك جواز وقوع
الطلاق الثالث بعد الخلع واما الاحضار فمن اين يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه
الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا
كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو بصير
العقيلي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة
فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد من الطلقتين
من الاتيان بالمراجعة او بالتسريح بالطلقة الثالثة
فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فحينئذ لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق
عقيب الخلع فالاولى ان يستدل بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها

صريح

صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل
بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة وهي
بكسر الواو من فوضت امرنا الى وليها وزوجها بلا مهر
وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي
رحمه الله اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر
في المفوضة اذا ماتت احد الزوجين قبل الدخول و
عندنا يجب المهر وعنده لا يجب لقول ابن عباس
في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها
يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها
اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل
بالعقد وجب ان ينتصف بالطلاق قبل الوطء قلنا
هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد
في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير
مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي رحمه الله تقديره
مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل الى رأيهما في
البيع والاجارة عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له
ان تنتقوا ابوالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة
عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق
بقوله صح وقد مر بيانه وان تنتقوا ابوالكم متعلق

بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا
النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز
ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين
والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند
العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم
من الاية ان العقد المشروع هو المقصود بالمال فيلزم
ان لا يكون العقد بنفسه المهر مشروعا وقد حكمتم
بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه
فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه
فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل
مذهبه فان قلت في الحديث ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر
ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير
مقبول لمعارضة نص الكتاب او يقال الباء للسببية
لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق
بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع
لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في

تعيين

تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر لاقل من
عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية
في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك على ان مستوفي
التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا
كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم
ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى
القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال
الله تع سورة انزلناها وفرضناها اي بينا ما وبمعنى
الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله
عليهم لانه يقال اوجب عليهم ولا يقال قدر عليهم
وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء
وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في
حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان
ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير
لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال
فرض القاضي نفقة اي قدرها وتسمى الفرائض
فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة
فيه ثبت انه مجاز في الباقي لان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لانه يكثر

واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى
من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله وما ملكت ايمانهم
قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار
الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما
ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النايب عنه
الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقديم كما في قوله
تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض وكثير من الناس لان معنى السجود والمذكور
الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة
وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح وفيه بحث
لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل الاول
من حيث اللفظ والمعنى والاول غير جايز لان السجدة
بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لان كثيرهم و
في الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد
يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب
الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن
ان يجاب عنه بان قولهم لانعدام القرينة على ان المراد
من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب والآية
ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة

اعني يسجد بمعنى الانقياد لا وضع الجبهة واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى صح

الاول

الاول الانقياد ومن الثاني وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به
الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه
بهذا التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر
وغير ذلك اذ لا يخفى كل معلوم فيكون مقدرا عند الله
وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي صلى الله عليه وسلم
بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس
بمقدر فما اوجبه الله غير معلوم وذلك مجمل ومنه
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة
وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل
بهذين الوجهين لا يكونان امرا وقيد بالسبيل اشارة
الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل
من هو ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلاء لا
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي
القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع
ذكره في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر الغائب
عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل

فلتضمن معنى

فبينه النبي عليه السلام

مطلب الامر

ما يدل على الطلب اى طلب فعل ساكن الاخر خرج بهذا
قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا
اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم
بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر
ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن
كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهى من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه
ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره
وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على طريقة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بامر لانه لم يستعل للطلب قدم الامر
لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر
ويختص مراده يعنى يختص المراد من الامر وهو
الوجوب بصيغة افعل لازمة كذلك المراد
حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم
ان اللفظ قد يكون مختصا مرادفه بالمعنى لا المعنى به
كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد

يكون

يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة ولما
كان الاختصاص هنا من الجانبين نقض المصنف لهما
لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب
اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من
هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا
للعمل خلافا لبعض من اصحاب الشافعى فانهم ذهبوا الى
ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم ليس بموجب ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
والاضحية والسواك والزيادة على الاربع موجب و
مرجع الخلاف فى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف
بيننا وبينهم فى ان الامر اسم للهيئة الموجبة وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف فى ان الامر هل
يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لغة
وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف بالامر ... بالرشد
هو الفعل وعندنا لا يطلق عليه وابان النبى صلى الله
عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن
مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فجعل
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للفرع عن الوصال

بهذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روى ان النبي
صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم
الموافقة في وصال الصوم بقوله صلى الله عليه وسلم هجوا
ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل على ان فعله
ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
وبما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي باصحابه
اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم
على القاء نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال
ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد
فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما
بهذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم
كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار
لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصل كان مخصوصا به صلى
الله عليه وسلم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عليه السلام
وهو كان مخصوصا به صلى الله عليه وسلم وكيف يجوز الانكار
على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم
الله وايضا بهذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم
يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع
دليل لهم والوجوب مستفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني

اصلي

اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر
حاجة بهذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل
اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو
مأمور به فقيل له امر تسمية المفعول باسم المصدر
بهذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه
كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل
لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل
ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر
بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا
في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل
لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع
امرة كانه صيغة افعلة جعلت امرة مجازا وعلى هذا
التاويل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحد نحو رابطة في
ربط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب
لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى
فكاتبوهم بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على
الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه

مطلب موجبه الامر

من كقوله ليس فاصطادوا لان الامر يقتضي
حسن المامور به ومن ضرورة التمكن من الاقدام
وذلك بالاباحة صح

الثلثة لانه يستعمل في هذه الثلاثة من غير ترجيح احدها
والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد
ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا
هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله
يعني موجب الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا
بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحابنا الشافعي فانهم
قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تع فاذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة
ما فهمت من الامر بل من قوله قل احل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح ان يكون
دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن
جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك
فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من
الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وقد ذكرت
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد حرام
شرعا لان لو وجب لكان علينا بانا اثنا على الترك

فيعود

فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الحيرة
عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجب الوجوب
وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تع ما منعك
الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لادم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار
للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل
المراد بالنص قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
واستحقاق الوعيد لتاركه كقوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره اي امر النبي صلى الله عليه وسلم
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى
خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او
العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان
قوله تع عن امره ليس بتام لانه مفرد فلا يقتضي ان
يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام
لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت

يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل
على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء
عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان
المامور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر
فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة
الامر فان قلت بهذا الفاء تتم على تقدير وجوب
الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الاية
التهديد والحاق الوعيد يجب ان يكون بمخالفة الامر
اما ما يلحق به الوعيد فلا يكون واجبا وكذا دلالة
الاجماع لانهم اجمعوا على ان الوضوع لطلب الفعل
هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء
الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب
في ترك المامور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه
وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب
وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد
على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نسلم
الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا
لو قال ان ربي اوجبت عليك او اطلب منك
يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب

وما

وما ذكرتم اخبار عن الطلب لا موضوع له و
المقول اي الدليل النقلي وهو ان كل مقصود من
مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال يخص
بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط
الثواب والعقاب فلا بد ان يوضع له عبارة كان او
وهي الامر فانا قلت بهذا اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة
المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المقول هو ان
السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر
متعد لازم الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار
كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل
الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط
اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات
وهو باطل فنقل ان ربع الوجود الى الوجوب
لانه منضم الى الوجود فصار الحق اللفظ بالقدر الممكن
والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة
الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب
الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة

اي في قول القائل انه في قال الامر متعد الخ

الامر نحو افعل وغيره لان لفظ الامر فلا يكون
الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخ اما ان
اراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول
لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال امرته فلم
يأتمر ولا الى الثاني لان الايتمار بعض جزوه منكرا
كيف وان الايتمار بعض الامتثال ليس بلازم بل هو
متعد يقال ايتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد
الاباحة او الندب لما بينا ان موجب الامر هو
الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة
شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة
لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة
جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون
واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب يثاب
على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على
فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه
وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان
حقيقة فاخرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه مجاز اصله اي اصل الموضوع له
وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاخفاف

بالعقوبة

بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاق العقاب بتركه
فيكون الوجوب والاباحة او الندب غير متناف
بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت
كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما
جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل حتى يكونا جزءا من الوجوب بل
اشخاصه انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم
يخص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير
جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له
فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر
للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول
اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء
الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل
الذي بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ
على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة
فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب

في جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال الكلي في الجزئي لقوله تع يجعلون اصابعهم
في اذانهم الاية فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا
هذا الامر للندب او الاباحة اذا المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه
مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك
كما اذا قلنا رأيت حيوانا يفهم من الاول انه انسان
اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف في
تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق
لا يتم الا بما تر في التحقيق وبه سقط نظر بعض
الذين رجحوا بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب
اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه
لا فرق على بيان اختصاص الامر بالوجوب و
عكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب
التكرار بلا قرينة ام لا وان لم يوجب هل يحتمله
ام لا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال

بعض

بعض اصحاب ابي حنيفة انه يوجب التكرار المستوعب
لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن
حابس كان من اهل اللغة فهم التكرار من الامر
بالحج فقال ايجابنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم
لما سال قلت سأله لعله ان لا حرج في الدين
واما في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا
فيطلب تقييد الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة
التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله و
قال ابو حنيفة يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك
ضربا والنكرة في الاثبات تختص لكنها تحتمل العموم
ويحمل عليه بقرينة يقترن بها كقوله تع وادعوا
ثبورا كثيرا او صفة بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك
ثبورا كان معلقا بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا
فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تع اقم
الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة
مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن
قال بعض اصحاب ابي حنيفة انه يفيد التكرار اذا كان
معلقا او مقيدا بوصف لان الفعل يتكرر بتكرر
الجناية والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك لان في

الكتاب ورد بهذا والسنة ايضا لقوله عم
الوضوء في كل دم سائل اي يتوضأ والوضوء
يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع
على اول جنس اي جنس الفعل المأمور به وهو
الفرد حقيقة بلا نية ويحمل كله اي كل جنس
من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان
ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت
نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمله
ولا تقبل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج في قوله
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا
اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه و
الاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمله
والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا
يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا
نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى فان قلت
لو لم يحتمل أفراد العدد لما صح تفسيره به في قوله
طلقي نفسك ثنتين ثلثا لانم انه تفسير بل تغيير
لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده

يخرجه

يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقت ثلثا
او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء
ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا
الا ان يكون المراد انه فيصح نية الثنتين لانهما
جنس طلاقها وكذا لو قال للاجنبي طلق امرأتي الآن
في المراد يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من مجلسها
لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر
فان قلت طلقت مثل طلق فهلا صحت فيه نية الثلث
قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة
ليثبت صدقه وبين ترتبه بالواحدة لان المقتضى به
لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد
المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا
حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة
من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر اي بلفظ
المصدر الذي هو فرد سواء قيد معرفا او منكرا
بهذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف

بالمصدر

لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد
لا يقع على العدد ولقائل ان يقول فرد هو فرد
ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو
فلا نم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية
مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا العدد
لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد
وان اراد ان لفظه فرد ليس بتثنية فمسلم ولكن
لا نم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال
الله تع ان الانسان لفي خسر فلا يمنع ما قال
الام العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل
فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعاة الفاظ
الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها
كاضافة خاتم فضة وذلك بالودية والجنسية
والتنع بمعزل اي بكاب بعيد منها اي من الفردية
والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها
هذا جواب عن قال الامر المطلقة او المقيدة
بتكرر يفيد تكرار مدلولات اوامر الشرع
باعتبار تكرار الشرط الذي هو نفس العلة

او الوصف

او الوصف الذي هو علة فان قلت كلما تنافى
تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب
لا تتعلق لما في ذلك بل التعلق به نفس الوجوب
فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب
والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنا نسنده
الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس
الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بالشيء واحد عندهم
فان قلت هذا مشكل لقول ان دخلت الدار
فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت
الاسباب اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره
تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما
لسواده وكان له عبدا آخر اسود فانه لا يعتق
عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره
تكرره باجماع النائبين لا بالاوامر بموجب
اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق
فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وانما قالوا ذلك
على الدليل اعلمنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر
وعدات فيع لما اصل التكرار ثلث المراة

في قوله طلق نفسه ان تطلق نفسها ثنتين او ان نوى
الرجوع بهما لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من
قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق
واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على العدد
ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع اطراده
الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع
رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب
وان في قال ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى
وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عم
من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله في السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام
متناول لليمنى واليسرى في حملها على اليمنى ابطال
اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لا تناولهما
يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
واثنتا عشرة ابانا مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدد حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة
واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب

القطع

القطع لتابعيه وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يتعلق
الا بيد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا
وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما مكان ايديهما
وبالاجماع فلم يبق اليسرى ولا مراد قولا يكن بيانا كرر
القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين فحلا
تكرر الجلد بتكرر الزنا لبقاء المحل وهو البدن باق و
الجواب عن الثاني في رضي الله عنه ان قراءة ابن مسعود
مشهورة يجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا نراه
ثم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع
واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة
الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في قوله صغت
قلوبكما وحكم الامر لا فرع عن بيانا موجب الامر
وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب
وهو بالقسمة الاولية لو كان اداء وهو تسليم
الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ
تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل
الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج

القضاء والنقل بالامر بهذا اشارة الى ان المراد
منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو
نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو
وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال
وهي اعراض غير متصور قلت لها حكم الجواهر شرعا ولهذا
يوصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور
والديون تقضى باشغال الذمة لا باعيانها قلت العينية
والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس
الى ما علم في الامر فان اتى به ان كان عينيا فعلم
فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه
في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد
لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر
ورد اولا لان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في
اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه و
زاد بعض قيدا آخر وهو ناوقته لان التسليم
في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل النص هذا
القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات

يقال

يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا
التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على
قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما
طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء
وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يتناول النفل
لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع به فافسده
فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان
عليه ان يزيد قوله في عهده اي في عهدة المامور
بان يكون حقه اذ لو حرف دراهم الغير الى دينه
لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب
في عهده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج
الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي
يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله تعالى فاذا ادى
ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي اديت لان الظاهر ادى منها
الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو في كلام المصنف
متعلق بالتعيين حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا
فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل في الكلام

مطلب القضاء يجب بما يجب الاداء

القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء
بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل و
الاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه
وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب
الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر
جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف
قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث
لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به
ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان
الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات
لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط
من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل عند
شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله
من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفل

غير

غير مشروع قلت لا نعم فان الوتر سنة على قولهما
واحدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها
ثابت بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا
اذا ذكرها فان ثلث وقتها فان قلت النص ورد
في النائم والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال
ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته
وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى انما الاثم من ليس
من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس
فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل
الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت
الحق به المنذورات المتفننة كمن نذر صوم
يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند
المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص
فيه وبها ظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات
المنذور بمرض او غيره اما اذا افوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا
وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر
الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر

فليصلها اذا

اليسر ع

في عدم وجوب القضاء

ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في
وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده
بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور بعده ولو امر به
يكون غير الامر الاول واليه مال الامام ابن الفرقاني
والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمذهب
اصحابنا من انهم قالوا في فائتة صلوة في الحضر
قضاها في السفر اربعا ولو فائتة صلوة في السفر
قضاها في الحضر ركعتين ومن فائتة صلوة الليل
مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فائتة صلوة
النهار قضاها بالليل سرا والظاهر ان يقول وجوب
مراعات الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب
بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة
من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في
صحته فقضاها في المرض يجزيه الايماء ولو كان حال
الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صح بالايماء
في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال
الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني

بمسائل ...

ان ثبت الضرورة فثبتت الايماء فان قلت
اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم
قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت
عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهذا الطلب
تفريغ ما وجب بالامر ولهذا يسمى قضاء فان قلت
اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس فظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة
فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق و
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان قضاء
ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود
بهذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين
وهو انه يقال لو كان القضاء بالسبب الاول
لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة
كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب
للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى
رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم
لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب
بصوم مقصود بالاتفاق وجاز قضاءه في

في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول
في الشرف مع انه لم يعد شرطه الى الكمال جواب
عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود
لان النذر كان موجبا للصوم اولا اعتكاف بدونه
ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود
بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بانا لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة
نذر مطلق عن الوقت فصار شرطه الى الكمال
بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان وبما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر الجمع وهو الصوم
وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت
وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان
فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود
عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في
رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا
لم يتأد في صوم رمضان لان الشرف الحاصل
بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التعين

لم يجز وهذا عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت

كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل
في تحريمة فرض لكن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز
له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك
الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر
مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك
الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل
لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى
العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير
الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو
باعتبار الشرف وقد فات كذا قاله صاحب الكشف
ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا
وهو موجود فان قلت شرط الصوم يراعى وجوده
ولا يجب كونه مقصودا الا ترى ان الطهارة يجوز
به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة
قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن
مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا لا لان القضاء
وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته

فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء
بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل
على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم
يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين
كامل وهو الذي يؤدى مع توفير حقه من الواجبات
والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤدى ببعض
اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة
بجماعة بالمكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالاجمع الذائبة بهذا
مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للناقص وقصورها
لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل
اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية
الاقامة وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته
الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينبه الا بعد
فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما
انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء
فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك
الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام له
محال

محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء
باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه
اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع و
التسمية باعتبار الاصل اولى فيه باللاحق لان فعل
المسبوق وهو ما فات اول الصلوة اداء محض قاصر
لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد
اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس
فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما
سبق فان قلت كيف جعل المسبوق مؤديا و
قد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما
فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن
جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه
بنية الاقامة ولا يصير اربعا بهذا تفريع لكون
فعل اللاحق شبيها بالقضاء وبهذه المسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ
الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى
الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي
من غير تكلم عالم من القيد الاول ان الامام لو كان

ميقا والمقتدي مسافرا يتغير فرضه وفي الثاني
ان نية الاقامة لابد ان يكون في موضعها اذ هي
في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل عزيمته وفي
الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي
الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على
الاداء وفي الرابع انه اذا تكلم تبطل صلوته و
يجب عليه الاستيناف فتغير فرضه لكونه موديا
قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول انه
مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا لا
يقتضي تغير فرضه الى الاربع فباعتبار شبهة القضا
لا يقتضي فلم ترجحتم الشبهة على الحقيقة
وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا
كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا
بل عملا بالشبهتين فلو عمل بما قال لهما يكون اهدارا
لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء
هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد
قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم
وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل

لانه

لانه سلم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون
اداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار الشرع كبدل
الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت
اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيها قلت القاصر فيها
اداؤه زنيا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا
فارغا ثم جنى عليه انسان آخر او اتلف مال الغير في يد
الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية مستحق
بها رقبة او طرفه او دين وهو اداء قاصر وكذا تسليم
المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه فلانه
لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ
الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفع المالك
قبل الدفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع
المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن
وامهار عبد غيره كمن تزوج امرأة بعبد الذي جعله مهرا
وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء
حتى يجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع

على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته
المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما
اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع
من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت
بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة
المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع
على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقايم و
هو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ
بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ويفسد اعتاقه
وسائر تصرفاته لكونه صادفا ملك نفسه دون
اعتاقها وسائر تصرفاتها هذا تفريع على كونه
شبيه القضاء لانه تبدل الملك اوجب تبدلا في
الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري
جايز الانتفاع بعد الشراء انعكس الامر وتبدل
الصفة يتبدل الذات حكما لان حكم الشرع وهو
الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك له
لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما يتغير كلحم الخنزير
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية
فيتبدل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة

ولقائل

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل
او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع
والمقيد ظاهر والاول انما يتمسك بالسنة وهي ما روي
ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر وقدر كان
يطبخ باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هي لحم تصدق علينا يا رسول الله وقال عم هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا
لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي
في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم
والمراة على القبول لان حقها انتقل من العين الى
القيمة ولو كان لها حكم المستحق بعينه لعاد حقها
اليها ولم يتغير بالقضاء واما جعل اداء شبيه القضاء
ولم يعكس لان جهة اداية باعتبار الذات وجهة
قضايه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء
فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم
وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل
لان الديون تقضى بامثالها وعدّ اداء القرض قضاء

لما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يكون تسليم
عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين
مكانا الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم
الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن
وكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء
حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز
فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسية والقضاء
انواع ايضا اي كون الاداء انواعا قضاء محض و
هو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان
قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة
وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لانه ينفيه
وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم
للصوم الثابت بهذا نظير القضاء بمثل المعقول و
الفدية له اي للصوم بهذا نظير القضاء بمثل غير
معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع
من غيره خلف عن الصوم وقضاء لما عجز عنه
دايما كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية
والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر

واما

اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب
النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه
جاز بقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر
الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله
تع يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه قال تع وان تصوموا
خير لكم ومثل هذا الذنب لا يرد نا حق العاجز بل معنى
الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا
فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ
ذلك بقوله تع ومن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت
وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص
وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان
تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو كتب عليكم
الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الآخر ويمكن ان يكون
معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
بحسب الظاهر بطريق العسر وان كان ممكنا على طريق
العسر في الصيام خيرا لهم فيكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك
الامام فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل

بتكبيرات العيد قايما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم
يكبر للركوع ثم يكبر بتكبيرات العيد في الركوع
من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه
الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت
عن موضعها والمشبه بالاداء فلان الركوع يشبه
القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف
الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس
يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف
لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيانها مثلها كما لا يقرا في الركوع
ولا يثنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية
وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط
هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان الفدية في الصوم
ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية
في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان
وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من
الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان
لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في

كون

كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا
فيكون الفدية حسنة مندوبة يجوز بها السنة و
قلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تع اعلم
ان قوله يحتمل ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء
الحكم على المشتق في قوله تع وعلى الذين يطيقونه
دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي
كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر
الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلك او
التصدق بعينها حية ان لم يستهلك عند فوات
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون
التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة
مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة
الدم ليزول ما فيها من وساخ الذنوب والاثام
ويكون ضيافة الله من طيب الطعام لانا الناس
اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام
وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من
ضيافة اكرم الاكرام لكن سقط ذلك للاضرار في
هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات

الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام الفائت
لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع
الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة
اصلا فان قلت اذا انتقل اشار الى الاراقة
يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد
فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان
الشرع نقل عدة الايسة الى الاشهر ولم يسخ
الحيض فمن حاضت تعتد بالحيض ومنها اي انواع
القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد
ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول
نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر
حتى لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين
لان حق المستحق في القيمة في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة
يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له
مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء
قاصر ولو آخر المص رح قوله وهو السابق عن
قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم

على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى
المثل الكامل مع القدرة صح

يتحقق

يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة
قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل
معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك قلت الثابت في
الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول
اكثر وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا
قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تتحقق بين الادمي
والمال لانه مالك والمال مملوكه وانما وجب ضمانها
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا
في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص
لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق
واداء القيمة هذا نظير قضاء الشيء الاداء قيل في عبارته
تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء
مستعمل مكان القضاء واختار لفظ الاداء ايهاما
لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير
عينه حتى التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل
فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قيمة

قضاء فقط واما شبهها بالاداء فلان العبد بجهالة وصفه
لا يكون اداؤه الا بقيمته ولا يعين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا في هذا الوجه مزاحمة للمسمى صح تخيير الولي
اي قبول قيمته كما لو اتانا بالمسمى اي بعبد وسط تخير
على قبوله واتانا يخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد
بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول
الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد
الشيئين فيخير الزوج بخلاف العبد العين لانه معلوم
بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر
عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته بعد التسمية ويجب مهر المثل
فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة
بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد
لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يكون الا
بمعرفتها وفي هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر
قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل اي اذا قطع
شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ منه عمدا
فللولي فعلهما اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله

وان شاء

وان شاء قتله في غير قطع لانهما جنايتان عنده و
خالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي ثم يقتل
لانه جناية واحدة عندهما فيبنى على الخلاف بالعود
الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء منها جنايتان اتفاقا
سواء صدرتا من شخصين او من شخص بعدين او خطأين
او احدهما عمدا والآخر خطأ ولذا اذا كان قبل البرء
والقتل من شخص آخر او من شخص واحد فهو جناية
واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه
لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل
ودخل موجبه في موجب القتل وله ان يتبع القصاص
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعات المساوات
في الفعل وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة
المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف
الخطأ فانه يعتبر هناك جنايته المحل في الابتداء لا صورة
الفعل لان الخطأ موضوع هنا فان قلت كان ينبغي
ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت
يتعين عليه القطع والقتل الا انه يقتصر على القتل
لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا كان

له الا يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين
وابراء الباقي ولا يضمن المثل اي على اعتبار سبق الكامل
على القاصر قال ابو ح رحمه الله باب ضمان العدو
ان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت
القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف
لما انقطع المثل التحق بالامثل له فيعتبر قيمته يوم
الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب
وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه
وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين له
المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء
المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما تحقق يوم
الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم
الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان
يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة
وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد
بالمثل لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو
الغصب اتفاقا وقلنا النافع سواء كانت الحرة
او العبد لا يضمن قيمتها بالاتلاف الى بان يستخدم

مثلا

مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن
بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا
ولا يضمن منافعه لوجهين وتعطل لان منافع الحر
تحت يده ولا يد لغيره عليها كثبات به بخلاف العبد
وجه قيد بالاتلاف وان كان الاتلاف ثابتا في
صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل
الكامل هو الباقي بل بناء على الاختلاف في زوائد
المغصوب فانها لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لنا
ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد
المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون
الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير
مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة عرفا كالجنايات فانها تقوم بمنافعها وشرعا
حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي كالاعيان
وورد العقد عليها في الاجارة وورد الدليل على انها
مال اذ العقد لا يحتمل غير المال مالا ولنا ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين و
المنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته واحرازه

لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا يبقى وقتين
فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ماقامت
بها قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الخشب
الثابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض
لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه
ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو
قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز
ولابد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد
على المنفعة شيئا فشيئا ، ولئن سلم انه ورد على المنفعة
لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره
فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في
وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا
منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون
الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا
القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه
القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن
عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للوجوه الاتية
النفس تضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل علامية
ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز

فلا يكون

فلا يكون مالا فلا يضمن وان شرعت الدية حالة الخطا
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وكذا
لو شهدت شاهدان على ولي القصاص بانه عفى عن
القصاص ثم رجعا بعد القضاء بالعفو لم يضمنا الدية
والقصاص عندنا وعند الشافعي يضمنان الدية وملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول بهذه
المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقول لقوله قلنا و
ليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة رحمه الله لانه
متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح
ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة النص
تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على
قال وليس كذلك يعني اذا شهدت شاهدان انه طلق
امراته الدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي في مهر المثل
لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في
حال الثبوت انما هو لبضع المراة تعظيما له لان ذلك
المحل له خطر لخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم

واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسمي بيل المنع بدلا عما ليس
بمال ولو ضايع ابنته الصغيرة على مال لا يقع الطلاق ولا
يلزم عليها المال لا يقال عدم توقف على هذه الاشياء لا يدل
على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لانا نضمنه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار
اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانها لو رجعا
قبل الدخول يضمان نصف المهر اتفاقا لانها الزماه
ذلك النصف بشهادتهما وفوتاه عنه مع فوات
تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف
فاشبه الغصب ولا بد للمأمور من صفة الحسن ضرورة ان الامر
وهو الشيء حكم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما
هو قبيح كما قال الله تع ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن
والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له كالعدل والظلم والثاني كون الشيء صفة كمال
وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين
العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما
بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري الافعال
شرعي

شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند
المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لانه الاصلح
واجب على الله تع بالعقل وحسن وتركه قبيح وعندنا
الحاكم بهما هو الله تع وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه
كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشارع بالامر به فيكون الحسن من حد الولاية فنقول الحسن
لذاته اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه
اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنا
لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد
بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون
الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به
حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع
لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد
الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن
لذاته ولغيره كالوضوء المؤتى فانه حسن لكونه اتيانا
بالمأمور به ولكونه شرطا للصلوة المراد بالمأمور به الهيئة
المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح

طريق غير جمع الى حل الكتاب وهو اى الحسن المطلق اما ان يكون
لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا
لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمأمور به شرعا فى بيان ذلك المطلق الذى لا يوجد الا فى ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم
يعنى اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه شابه ما حسن لغيره اى غير المأمور
ولقائل ان يقول فى هذا القسم بحث اذ الحصر معلوم بين النفى
والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا
اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون فى النوع الاول
او يحتمله فيكون فى النوع الثانى كذا قاله بعض الشارحين اقول
وهم ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس
كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه
او لغيره او يكون ملحقا فالقسم الثالث درجة ثالثة وهى
ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست
حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة
حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت
بالحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها

لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون
كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله
وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ويباح اجراء كلمة
الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو
الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء
الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتبارى
لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة
لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تع
لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون
والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الصلوة فى الاوقات المكروهة والزكوة مثال لما يلحق
فان الزكاة غير حسنة فى نفسها اذ هى اضاعة مال الا انها
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص
الرحمن وكذا الصوم هو فى ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تع
عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التى عدو الله
كما جاء فى الخبر او صل الله تع الى داود يا داود دعاء نفسك
فانها انتصبت لمعاداتى وكذا الحج قطع مسافة وزيارة
اماكن معلومة وهو فى ذاته كسر التجارة الا انه صار حسنا

بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما أنت يا مكة الا الوادي
شرفك الله تع على البلاد ولما كان هذه الوسايط بخلق الله
اذ النفس ليست بجايئة في صفتها بل هي مجبولة على تلك
الصفة كالنار فانها مخلوقة بخلق الله تع وكذا دفع حاجة
الفقير بخلق الله صارت كلها واسطة فالتحقت هذه العبادات
بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وصباغة النفس
بخلق الله تع لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة
اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحتمل على انه مصدر
للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله
لعينه يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت
كلامه مناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لا ما بالذات
لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد من
قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن
الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل
قوله يقبل السقوط ولا يقبل فان الذات لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المأمور به او يتادى
او يكون حسنا لحسن ناشرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه

تبرد وانما صار حسنة للتوسل به الى اداء الصلوة وهما يتادى
بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد
مثال لما يتادى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن بانه لانه يجب
بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع
كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره
لان اعلاء كلمة الله ودفع كلمة الكفر باختيار العبد و
لو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان
بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة
لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء او الدفع
مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واما
الحدود فانها ليست بحسنة في نفسها لانها تقدب العباد
ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة
والقدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه هذا مثال
للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل الشرط لها القدرة
التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا لحسن ناشرط ولا شك
في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسنه لعينه
حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن
لغيره الذي لا يتادى بنفس المأمور به كالوضوء او يتادى كالجهاد
حسنا لحسن ناشرط فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا

المنوي في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله ويكون
حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان
هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن
لعينه قلت لان الحسن الزايد حصل في جنس الغير فناسب للنوع
الثاني في قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها
متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة
يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المستجمعة لجميع
الشرايط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز
ان يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه
القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا يكلف بالممتنع قلت لو كان
شرطا لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم انا
لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدونها المباشرة و
التحقيق انه قبل المباشرة مكلف باتباع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على ان عدم
علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا لانه يمكن
ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده
الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها موجود الوجود وهي
قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الاسباب
وهي سابقة على الارادة وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به

غايب

غايب الوجود عادة كما اذا ادرك عليه سعة الوقت مع كونه
اهلا لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء
لعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان
يقدر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء بخلفه وهي اي القدرة
التي يزاد بها حسن المامور به نوعان مطلق يعني في غير العبادات
قيد وهو اي ما يتمكن به المامور في اداء ما لزمه وهو
هذا القسم في القدرة شرط في اداء الكل ام اي اداء الكل ما ثبت
بالام وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقايل ان يقول
في عبارته شايع لان الظرفية هي راجعة الى القدرة المتقدمة
فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى
القدرة المطلقة التي في ضمن القيدة فهم لانه غير جايز في التقسيم
ولا يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة
فانا حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة
وهي نوعان وذكر لفظة الممكنة مكان مطلقة لكان اولى و
اوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة
مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق فقيد بالاداء
احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم
يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
لا يقال انه تكليف بالايطاق لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي

لا يمس دسوم

بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم
ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عندي
اوجب القضاء بالسبب الاول واما عندي اوجبه بنص جديد
فلا بد فيه من القدرة لان تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر
لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا
غيره بدليل قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها اي فليفعل
تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت حاشية الاولى
ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء
والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة
القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان
مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط
توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم
الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي
توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهذا انما يشترط للاداء اذا
كان الفرض هو الاداء صحيحا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت
الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه
التحريمة لزمه الاداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في الوقت
بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان
سليمان ابتغى ندم على ما روي ان سليمانا عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض

عليه

عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل
بالعقر وضرب الاعناق كما قال سبحانه فطفق مسحا بالسوق
والاعناق انما شغلت عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها جزاه
الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا
عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق و
ضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما عدد عنه
لان القوم تهيئوه ولم يعلموه كذا في شرح التأويلات ثم يشتغل
الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء
انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث وفيه
الخلف وهو الكفارة فيكون اتيانا لا بالمقصود وباليمين تعظيم
المقسم به وهو هنا يتمكن جهة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو
القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث
القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزموا
الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوعان
من الشرط الذي يزاد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة
للاداء الى الوجه يتيسر الاداء على العبد يسمى بالكامل لانها
زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر
وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المعذور به
كان واجبا بالميسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة

ان الكافر لو صح منه الاداء على الاول يؤمر به حيث يلحق الخلف في الفطر على صفة اليسر اقاسم

الى اليسر بل معناه انه لو اوجب الله بقدرة ممكنة لكان
جائزا كسائر العبادات الواجبة بانها توقف الوجوب
في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر
الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات
المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب
النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب ودوام
هذه القدرة شرط له دوام الواجب لانها شرط في مقتضى العلة
ومغيرة للواجب في العسر الى اليسر تقديرا وهي كالبقاء
في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا
ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها
لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة
كالرمل في الحج وههنا لم يكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان
قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في النصاب
اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط
النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من
اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء التمكن
من الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق
في غير النماء كالتمليك لا يتحقق في غير الملك واحوال

الغنم

الناس

الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى
يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب
في الزكاة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة
ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة اليسيرة
التي بها وصف الغناء لانها كانت ممكنة بدونه فتعين النماء
ليكون الاداء جزاء من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة
اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا و
قال الشافعي لا يسقط لتقرر الواجب عليه بالتمكن في الاداء
بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة وساع في الاموال الظاهرة
قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة
اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي فهو في ان
يكون محلا للنظر لاجل القدرة اليسيرة باقية فيه تقديرا
رجوعا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء اذا لم يتمكن
منه يسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج
لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب كل
الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اكثر
اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام
الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق
بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة

او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي
لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا
في ابطال حق الغزاة ويجعل الماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف
ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يتقصر
حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض
الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى لان القدرة الممكنة
فان بقاءها ليس بشرط بقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء
الشرط ليس بشرط بقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى
لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بعد الزوال والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وما يقدر على
من زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل
القدرة لان اولى القدرة في الحج القدرة على المشي والاكتساب
الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر بالكسب صاع من بر او صاع
من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس
الاستطاعة وبهما يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت
هذا ينتقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب
قلنا لا ينتقض لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول
المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لانه بل

وجوبهما

والراحلة م

ليصير

ليصير الموصوف به اهلا للاثم اذ الاثم لا يتحقق من غير
النهي الشرعي فان قلت المراد من الاثم هنا المشقة و
ذلك لا يتوقف على النهي الشرعي قلت ما دون النهي
الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ
صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها لتنافي بينهما وهل يثبت
صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به
قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل
مستدل لهم بان من افسد حجه بالايلاج قبل الوقوف فحجه
مأمور به بالاداء شرعا بالنص على افعال الحج ولا يجوز المأتي
اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه تثبت صفة الجواز بطلق
الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد
جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز
فعند المتكلمين هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان به
المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم
تكليف ما لا يطاق والجواز عند الفقهاء بمعنى الصحة اذا اداء
بالامر وجوب الافعال بصفة الصحة فلما افسده ولم يمتثل
وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح هو الاتيان بالحج
جديد واذا اتى فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عام امر بالمضي
فيما افسده واستفاد الكراهة بهذا اشارة الى خلاف آخر

وحكى عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بطلق الامر ان
المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز
مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة ولا
كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة
الوجوب الثابت للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي
هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء
الخاص انتفاء العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا
فما يثبت وجوب الاداء لم يثبت الجواز ولنا ان موجب
الوجوب الاداء لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك
وبينهما تنافي فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان
يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك
فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي
الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس
بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون
حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عم
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير فانه يدل على وجوب نفي الكفارة على الحنث وذلك منسوخ
بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان
مطلق عن الوقت المحدود وآخر متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته

فائدة

كالزكاة

كالزكوة وصدقة الفطر وهو الذي المطلق على الفور الذي اراد به ان
لا يتقيد بالحال الا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو اتيان المامور به عقيب ورود الامر
لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا
لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ
الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا
دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع
وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية
حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة
فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اذ اقتضاء ما وضع له
وهو الاطلاق واما قوله تأخيره نقض لوجوبه ثم لانه يجوز
ان يفعل في الجزء الثاني وفي الثالث بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء
الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعل في الجزء الثاني
اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان
لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور قلنا
لا يأثم وانما يأثم لفوته وبجزء التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه
الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت
واخر يأثم وان مات فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات
مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه وتقييد به اي مخصوص جوازه

بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا تحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في
وجوده وكذا قال الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود
عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الكلام
بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط
للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الماهية
فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظروف محال
والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نم الاستلزام لان
الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته
فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان
المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية
لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط
كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا و
لقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف
على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت
الصلوة فانه شرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه

باعتبار

باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقديم الشيء على
شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت بالسبب
شيء اولا ان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت
اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا
ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والاول مسببية
نفس الوجوب والاول ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت
وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
ولا بد من المناسبة بين السبب والمسبب قلت السبب في الحقيقة
مترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات
فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب الاداء
ووجود الاداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه
الحقيقي هو الايجاب القديم تعالى وكان ذلك غيبا فجعل سببه
الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجود الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود
الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة
العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير منها يكون الاتيان
بالفعل وذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في
العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن
المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء

ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء
الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق
فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق
وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال
وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا
فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء
لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان الصغير يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب
سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا
يكون صوم الصغير اداء للواجب حينئذ بعد الشروع بتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد
لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما
بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن
بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق
الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الغرض من
وقته والا فالبعض سبب على هذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي
هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت
والا لما وجب على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم بطل

ولا آخر

ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين اول
ولا آخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه
اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل
الاداء به تبين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني
ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء
ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي اي سبب الوجوب الجزء
الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرضا لا يستقر التمام
فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا
للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطاه حكم الاتصال لان
الاصل اتصال المسبب بالسبب فان قلت السبب هنا هو نفس
الوجوب لا الاداء فمع تغير الاتصال به قلت الوجوب يفضي
الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان
قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
والا فلا سببية له حتى ينتقل قلت لانم انتفاء السببية عن الجزء
الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء
اتصل به الاداء او لم يتصل واما المنتقل ههنا تقرر السببية و
الحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب لتوقف على السببية

الدور وقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول
بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال في محل الآخر ولو قال القائل ان
صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجميع لكان او جزء
او جزء وهو من التطويل امر اي او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
يعني ينتقل السببية من الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة اي جملة الوقت يعني
ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت
يكون سببا للقضاء لا ان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه
الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء
بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء
بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان
وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في
النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي حرية مقصودة
ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره
كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالاداء صار واجبا
ولم يبق نفلا محضا القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل

فلهذا

الى الجزء

فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة
ظله كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص
الشمس في عصر يومه لانه ناقص لا يؤدى في الكامل فان قلت كل
الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت
الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل
باعتبار كون العبادة فيه مشبهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في
الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية
فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان
فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز
قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا
لنقصان سببه قلت المراد بقولنا ما وجب ناقصا تأدى ناقصا
الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء
انما يحصل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحصل النقصان
لانه لا جائز له في الغائب وقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا
في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا عند مضي الوقت
لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا
النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط تعيين النية يعني
تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت

لا يتحقق بالكمال وايضا جعل
كل الوقت سببا بعد الفوات
لا يتحقق كما في اسلم في آخر الوقت

ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح
انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الا اذا
الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي
بان اضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لما يتوهم
ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة
الوقت واذا ضاق زال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين
واجاب بانه قد لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب
كالتحنث في الطواف وعدم السقوط بناء على ذلك القبيل ويمكن ان
يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تقدم المشروع وذلك
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين
اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول
عينت هذا الوقت للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا
بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين
باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد
ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي
جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار
في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت
معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزاد وينقص بزيادته

وينقص بنقصانه وسببا بوجوبه كشهر رمضان اما كونه
سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة
الصوم الى الشهر دليل على السببية لان الاصل في الاضافات
اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط
مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لاداءه ايضا الا انه لم
يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لاداءه بخلاف
كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور
المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر
فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل
فسره ليلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه
صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول
يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والفاء العبارة وعلى الثاني
لا تكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه
ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير
مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن
نقل منه الى جزء منه رعاية للعبارة كما قلنا بمثله في باب
الصلوة رعاية للظرفية فيصير مشتبها بهذا نتيجة كونه معيارا
وسببا فلا يصير غير مشروع وعليه قوله صلى الله عليه وسلم
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا تشترط النية

التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط
نية فرض رمضان لان وصف الفرضية ابتداء التعيين
كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في وصف
العبادة كما شرطت باصله ثم لما صار الصوم متعينا في الزمان
صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا
حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية
الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
تعني به لعدم مزاحمة غيره اياه ويمنع الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى
اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في
ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر
ينوي واجبا اخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض
الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع
عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم
في هذا الحكم لان السبب وهو الشهود تحقق في حقهما الا
ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص

كان

كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب
الاداء لا يسقط عن المسافر بمضان في حق اداء الفرض بمنزلة شعبان
فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان فكذا في رمضان بخلاف
رمضان خبر مبتدا محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا
نوى واجبا اخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صار فقد فات سبب الرخصة في
حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار
فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما الكل وذكر اكثر المشايخ و
صاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر
يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما
بان المريض متنوع الى ما يضره الصوم كوجع الراس و
العين والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية والترخص بخوف
ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة
العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى
المريض النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل
يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمريض
لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص
بما هو اخف عليه نظرا اليه مصلحة دينه اولى والفائدة

في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصح لانه لما كان الوقت في
حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه
ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه
لما لم يوض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اما
كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب
في القضاء ما هو سبب للاداء وهو شهود الشهر وما صوم
النذر في النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر
المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون
الاقسام منحصرة في الاربع قلت النذر المعين من القسم الثالث
لانه معيار لا سبب لانا سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني
في تعيين الوقت كذلك الوقت ولذا يتادى بمطلق النية
وبنية النفل كما في الثاني بنية واجب آخر لان تعيين وقت
وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشرع وهو الواجب الآخر
وينتظم فيه نية التعيين ان نية في الليل لان الاوقات
غير متعينة للصيام فيقع الامساك في اول اليوم من شروع

الوقت

الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى
من الليل فينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت
وهو القضاء ويحتمل النوافل لان في وقته الصوم يجتمعان
الاولين وبين الصوم والصلوة لانهما مشروعان
في الوقت المعين فيفوتان بفوته او يكون مشكلا
هذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف
كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان
اركانه لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد هذا بيان الاشكال له بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند
يوسف مضيقا لانه ادركه العام الثاني مشكوك فصار الشهر
الحج من العام الاول لادائه متعينا فيشبه المعيار وعند محمد
يجب موسعا ويجوز تاخيره فيكون من العام الاول فاشهر
الحج في كل عام صالح للاداء فيشبه وقت الصلوة فان قلت
لا يثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد
زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم
به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك
العام الثاني وحج كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع

بناء على ان الاصل في الحجة البقاء ولهذا لو مات قبل
ادراك العام الثاني كان العام الاول مقيدا للاداء عنده
فبقي الاشكال وثمرة الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف
يأثم وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه اخر بحيث
يفوت الحج له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج بطلق
النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان قيام حال المسلم
الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين
الفرض بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول
يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه ان لم يبق من الوقت
الا ما يسع فيه فرض الوقت فعلى هذه الصورة يشترط نية التعيين
ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي
فان المسلم لا يتنفل كما يفوت الفرض فيتأدى النفل لا بنية النفل
يعني لو نوى النفل يقع عنه لان الدلالة لا تقاوم التصريح
وقد ارتفع تلفظ نيته ويقع عن الفرض لان النية عمل
يجري في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيكتفى
بنية النفل وتبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب
عنه بانه لو حج عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك
بط فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلت في
رمضان

في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل
له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت
صفة النفل فيتحقق له الاعراض عن حكمه الفرض معه لا يثبت
الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعث الى
الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا الا قوله فآمنوا بالله ورسوله و
بالشروع في العقوبات كالحدود والقصاص عند توفر
اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالعبادات لان المطلوب بها
امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى و
بالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة بها
الاخرة بلا خلاف فيما يقون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
في الدنيا كما يعاقبون على اصل الكفر لهم كقوله تع وما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير فثبت
ان الخطاب ثبتا ولهم في حقهم واما في وجوب الاداء في
احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي
والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات
واجب عليهم ولم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر
ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون

بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع
الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية
قلنا لم يريدوا انه يثبت بنفس الامر بالفروع بل وجوبه ثابت
بالدلائل المستقلة والصحيح انهم يخاطبون بادائها ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقوله عليه
السلام لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن انك تأتي قوما
اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله
فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل
يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب
على الاجابة بالايمان قيد بالمحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم مخاطبون به اتفاقا محل الخلاف هو الوجوب في المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومنه اي من الخاص النهي مقدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول الشافعي لغيره على سبيل
الاستقلال لا التفصيل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة
حكمة الناهي كما ان الامر يقتضي حسنا للمأمور به ضرورة حكمة
الآمر قال الله تع وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة
في الامر من قيود التعريف والاحتراز ثابت هنا الا اختلافات

في الحسن

في الحسن بمعنى انه شرعي او عقلي انتهى وهو اي المنهي عنه اما ان يكون
قبيحا لعينه وذلك نوعان وصفا وشرعا منصوبا على التمييز من
نوعان لا ما نوعية اشيء يكون بالنسبة الى امور او لغيره معطوف
على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون المنهي عنه
لازما بحيث لا يقبل الانفكاك وبجاورا اراد به ما يكون عارضا
ومفارقا في الجملة كالكفر مثال ما قبح لعينه وصفا لان واضع اللغة
وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع
به اي من غير توقف على ورود الشرع لا ما قبح كفران النعم
مركوز في العقول وبيع الحر مثال ما قبح لعينه شرعا لان العقل
لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال ما قبح لغيره وصفا ثابتا بالنهي
عنه يعني انه نهي عنه لا لذاته لانه بذاته امساك بل باعتبار
وصف وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عما دعا
اهل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف
له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم
ووصف الجزء وصف الكل والبيع وقت النداء مثال ما قبح لغيره
بطريق مجاورة البيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك
عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته
والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا
وطء الحائض نهي عنه بطريق مجاورة وهو الاذى لا لذاته لان وطء

المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة
في الارض المغصوبة نهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل
ممكنة بان ياذن مالكها فان قلت لانم زوال الاذى عن الوطء حال
الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحايض لم يكونا منهيين والكلام في حالة النهي قلت
ليس الكلام في حال كونها منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطء
والصلوة عن الحرمة في الدين المخالف لعينها بخلاف صوم يوم العيد
فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى حال اعلم ان الموجب للفتح لما
كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد
المشروع لتعالى الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه
بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا ونفي
الضرورة عليه تقرير ما انعقد به مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا
للشافعي ونفي المعصية وهو حرام اتفاقا فيرجح جانب الترك
فلم يلزم القضاء واما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة
انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر النهي عنه
وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم
يوم حيض بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها
بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وجب قضاؤها لان
بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة ما لم يجتمع

ولم

ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها هو الصلاة والمفروض مكون
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للاثم وتحصيلا
للمعصية وهو ابطال العمل فرجحت جهة المفروض اذا تركه يلزمه
القضاء واما لو نذر صوم يوم العيد صح لانه لم يصر مرتكبا للنهي
بنفس النذر وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب
صحة البيع وقت النداء في افاد الملك بلا قبض مع كراهة
التنزيه فان قلت ان اراد واما بالكراهة التحريم وهي ان يستحق
فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني
مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اراد واما
كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطء الحائض والمنصوص
خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه واما كفر مستحله لان حرمته
ثبت بالاجماع كذا في الشرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه
تامل لان وطء الحائض اذا كان مكروها كيف ثبت حرمته وتحمل
المطلق على الافعال الحسية وهي ما لها وجود حقيقي من غير توقف
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبح لعينه الا
اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطء
حالة الحيض وعن اتخاذ الدور الكراسي وعن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه

وهي

الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف موقوفها
على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت
لا يتوقف موقوفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين
الملاك قبل قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة
والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين وقابلية المعقود عليه
وغير ذلك وفي تلك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية
وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومين وغير ذلك
بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح وقيل
ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يوقوفها من حيث انها افعال
واما موقوفها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب
القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل
بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونها
وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل
او في المحل موجبة للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق
بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف
الشارع فيه بتجويز او غير محل العوارض فيندفع الاشكال
على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي يقبح لمعنى في وصفه
يعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل
الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع

المضامين

المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية
فيجب تعيينها وما ذكرنا يعرف ان اطلاق المص المص عن قيد
المطلق وعن الاستثناء الى الجائز فحل قال قلت النهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به
وصفا بل في قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا
لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبح لعينه يفيد التحريم
بقرينة غير نظرا الى كون احدهما وصفا والآخر شرطا لكن حقه
ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت
اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق الا يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطل به اي بذلك الوجه والمقتضى وهو النهي بيانه ان الله تع نهى
عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه بحيث يوجد وقبح بكون
العبد مبتلا بين ان يفعل فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا
لعينه في الشرع لكان باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي
عن المستحيل عبث كذا قال الامام لا نظر فيبطل النهي المقتضى وفيه
ابطال للقبح القبح فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح
على القبح للغير يكون المنهي ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا و
المقتضي وهو النهي مشروعا في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف
عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشرع فلا
يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري

انما يحقق وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع
حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي م

والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافي ولقائل ان يقول انه بعد
كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون كاشفا
للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة
وان لم يتم سقط قولكم لابد ان يكون المنهي عنه مقدور الوجود
ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نم استحالته عقلا وعدم المشروعية
لا ينافي الامكان الذاتي وينفي التكليف عليه الا يرى انا مستطيع كلف
ايمانا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه وقوله لكونه ممكنا بالذات والا فرب
انا يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس
بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة فلهذا نهذا
تذريع بالبناء على ما تقدم من الاصرار ولكون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما يقبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال و
في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من
اهل الاستحقاق كالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وسائر الايام
المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان
الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل فيكون مشروعا
موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون السبب
فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما صوم يوم النحر
فلان

فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم وهذا لو نذر ان
يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام
يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الزائد
الزائد لا على المبادلة لم يوجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف
لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده ولكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع
المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف
لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل
كالتالي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ظهور الاباء والمضامين جمع مضمون
وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات
ونكاح المحارم فجاز عن النسخ هذا جواب عام وتقضيا على اصلنا
وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان تنقض
مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد
الملك ناجا بان النهي عن هذه العقود وجاز النسخ لان محل البيع
والنكاح معدوم وكان النهي عن هذه التصرفات تنسخ العدم محله
اي محل النهي ولقائل ان يقول اذا اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف
ذلك من جعله مجازا عن النسخ فلا حاجة الى التطويل وان اراد به
النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف

على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت
انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع
الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها
بتقرير النبي عم في البداية حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته
قلت انما يتم لو ثبت علمه عم لو وقوعه في زمان نبوته مع قدرته
على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي
عن بيع الحصاة لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحصاة قبيح لعينه ولا
يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح
وههنا باعتبار ما ورد على الفائدة به سؤالا ومال الى سلطنة
رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية بصرف النهي المطلق
الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا
دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا
لغيره هو لا يكون الا القبيح حالا اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا
والمطلق منصرف الى الكامل او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن الامر
اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه
ثمرة الخلاف يظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع
منع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل النهي
عينه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي لتنافي بين

الوضع

الاباحة

الوضع الشرعي والقبيح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره ترتب
عليه حكمه لارتفاع النهي باقتضاء القبح حقيقة لعدم تكذيب من قال
نهي الشارع لا يقتضي القبح وبين امارات الحقيقة كالامر
اي كما قلنا الامر باقتضاء الحسن حقيقة ولان النهي عن
معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا
يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يمنع
كونه نهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح
والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه
مشروع باصله وممنوع عنه بوصفه ولهذا اي لكون
المنهي عنه قبيحا لغيره قال ان في لا يجب حرمة الفاسد
بالربا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات
حتى حلت الخلوة والمساهرة بها والزنا حرام محض فلا يكون
سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب اي
ان الزنا لا يوجب الحرمة مقصدا بل يوجبها الولد لانه جزء
من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد
عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون
ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات فاصوله
من الآباء والامهات وكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة

الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه مقام
الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يتغير السبب كونه
حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف
بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة
فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة
لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل
ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
يظهر في ثلاث الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع
له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين
والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك
لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك
في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد وهذا لا يجوز لانعدام الملك فثبت شرطا لهذا
الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك
المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا ثالث
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا

وبمقابلة

عندنا وبمقابلة اليد عنده في لا حاجة الى زوال ملك العين
او فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية
كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهو
قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في
نفسه بل للعصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع
في وقت النداء فيصح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية
فلا يكون سببا للملك جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية
لو وقع على محل معصوم فلما احرزوا اموالنا الى دارهم تحرزة
لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على
مال مباح فيملكونه فان قلت هذا المثل لا يصلح للتنظير
لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان
ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان النهي عنه شرعيا
او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء اوقع على محل معصوم
فلا يفيد زوال العصمة بعده وكمن اخذ صيدا لحرم واخرجه
لا يملك وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل المتدارك حكم
الابتداء في حالة البقاء كانه حدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب
في حق الطيب والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار
الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد

بعد الاخراج بملكه ضع يجوز بيعه والكل لكن يجب عليه
ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تنظيرا للمحرم واما
العام فهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف احترز بالخاص لانه كالجزء من العام اذا المراد مقدم
على الجمع حاشيتنا اول ان لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع
هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس اخرج به
خاص العين كزيد فانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء
الاعداد ايضا كعشرة فانها لا يتناول افرادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واجزاء
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله يتناول
افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود اخرج به
المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل
الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها يتناول
افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول
فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام المسلمون لافراد مشتركة
في معنى المسلم وزيد وفي لافراد مشتركة في التسمية
بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم بما تناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي
موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين

قال

قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا المراد بالناس الاول نعيم ابن
مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع
ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له ضع يقوم الدليل
على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع
الامان من اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف
بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس
لان اثر الاحتمال يرفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل
بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الحنفية ويمكن ان يجاب
عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم على القلب و
القلب اصل وعلى الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع
ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله
ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذاك احتمال ناشئ من
دليل وهو القطع لكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره
لزال الاحتمال وغاية الخلاف يظهر في وجوب اعتقاد
العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا
يجب فلا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه
حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع لكون العام
موجبا ملزوما له قطعا كحديث العرنيين عرنة وادي بجيلة

عرفات تصغير عرنة وهي قرية ينسب اليها التوزون
سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي
وهو ما روي عن انس بن مالك رضي ان قوما من عرينة اتوا النبي
فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا
من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة
واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل يخص بقوله عليه السلام استنزهوا
من البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام
فيه للجنس في ضمن الشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن
العام مثل الخاص لا يخص الاول بالثاني وحديث العرنيين
متقدم لان المثلة التي نصفها منسوخة بالاتفاق لانها كانت
في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص وكان
ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر
واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة
لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم بانه تام بالفص منه لا يخرج
ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الخلفية للاول والفص بينهما

نصفان

نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة
بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس
الائمة السرخسي والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف من افراد
شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام
موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حياته بل بعد
مماته فكان بيان الوصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لا تلزم وبالخدمة لا تلزم وعند محمد رح الاسم الخاتم عام يتناول
الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص
العام انما يصح موصولا فاذا مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا
فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة
لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء
الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه تشبه بالعام من
حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع
السلف على ان الذكر بالبال بقرينة كلمة على والذكر بالقلب
يستعمل غير مقرون بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام
قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية
عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول

نا زيادات وفي ان السلام ما ليس من افراد المسئلة
من غير ذكر خلاف قال الفقيه ابو الليث
ما ذكرنا م

بهذا المخصوص من قوله تع ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد
وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله تع سمى
او لم يسم وما القياس على الناسي بان من نسي اسم الله حال الذبح
يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه نهي عنه
والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها
فلا يجوز تخصيصها بالخبر الواحد والقياس الظني فان
قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يكفي الفعل
وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق به
الناسي لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما
ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل
المشركين جادلوا المسلمين فقالوا اتاكلون مما قتلتم ولا
تاكلون مما قتله الله فانزل الله تع الآية فاجاب
اعم وبين الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر
ان الحاق العامد بالناسي غير مسلم لان الناسي جاء مستحق
للنظر والعامد جاء مستحق للتغليظ وفي وضعه كان آمنا
بعد لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وضرب الواحد
صورة المسئلة في كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما
فالتجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولكن لا يطعم ولا يسقى
حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي

لان

لا يعيذه

لان الجاني قد دخل في الآية بقوله عم الحرم عاصيا ولا فارا
بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في
الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل اذن الجنايتين فالعلة
اولى لانها اي لان قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر وقوله تع
ومن دخله كان آمنا خصوصيتان فاما الناسي غير مخصوص في الآية
الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام
الذكر للحكم كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والتاكر غير
مخصوص ايضا في الآية الثانية بما ذكر في الحديث لانه جزاء يحتمل
ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة واما الاطراف فمالكه سلك للاموال و
الآية تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال و
الضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه والشافعي
انما يقول منع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا
كيف يثبت عموم الامان قلت فالاستدلال بالآية
مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم
الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك
بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم
الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ان قوله فالالتزام بالآية متعذر قلنا صفة

الامن يعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء
واحد فجاز عود الضمير الى البيت هنا ولا يحرم ولهذا قال فيه
ايات بينات ولم يقل فيه وهو مع ان مقام ابراهيم خارج
البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت مشكل
لانه تفسير الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان على الايات و
ليس في كونه البيت متعبدا له ايات بل من ظهور قدمه في
الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان تخصيص
لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق
التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي
واما عند الحنفي فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظ مقارن
احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
وبقوله لفظ عن الفعل كقوله تع خالق كل شيء فانه مخصوص
منه كذا في بعض الشروح والظاهر ان يقول المراد من الشيء
في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع في هذا القبيل وفي الحس نحو قوله
تعالى وانبت من كل شيء وبقوله استعارة ما في الناسخ ولقائل
ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية

لانه

لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا لاول
مرة لا واخلا في ماهيته كذا قاله شارحه ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالمقارنة ان لا يوجد تاخير دليل مخصص لان يصدر
عن الشارع فح يمكن ان لا يوجد تاخير دليل آخر في المرة الثانية
كما لم يوجد في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير
مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما
معلوم او مجهول كالربوا فقد بين قوله واحل الله البيع بقوله
وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس
بحرام فقبل ورود البيان نظير الخصوص المجهول وبعد بيان
البيع عدم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلا يكون نظيرا
الخصوص المعلوم فاذا قصر بمستقل بل يبقى حجة قطعية بعد
التخصيص ام لا فالصحيح في مذهبنا انه لا يبقى قطعيا فح يجوز
تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز في قوله
تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث و
جد تو بهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد
تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد
ما خصه كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رض
في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر

١٧ الاكمل صح

والقاتل خصامنه ولم ينكر احد احتجاج الصحابة وعدل ابو بكر
في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان السرقة
ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع علما
بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصفة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كما
المستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار
الصفة يبقى حجة كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين و
قلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار
الصفة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل
يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا حاجبا وله العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم
لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل
لانعدام بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت
حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لتعدية
الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف

يتعدى

يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصفة واحتمال
التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعا
فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام
موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم
في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون
العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص
لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل
فدليل الخصوص لنفسه كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء
عدم الاستقلال وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اذا صادر دليل
الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشرائع جميعا
وهو المختار اي مختار فخر الاسلام نظير هذه المسئلة
وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه
ولم يسم ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي
لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيه خيار الشرط
فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رح بيع الحر والعبد

عند تفصيل الثمن قبول العقد في الخ شرطا فاسدا لقوله
في العبد فلما الخ لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن
من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد
فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه
اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل
ابو حنيفة رح كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل في جمع
بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كما جعل في جمع
~~بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح~~ كل المسمى مهرا الخ يصح
قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث
لم يرض بالالتزام بهذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع
المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه المهر بحسب
المحل وانما يقابل لها باعتبار المزاحم فاذا لم يصح نكاح
احدهما لم توجد المزاحم فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير
دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد
الا الحكم من حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط
تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون ردا وبيانا لانه لم يدخل فيكون كالاستثناء و
اذا كان له شبهان يكون كالخصوص الذي له شبه بالناسخ

وشبه

وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع
في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل انتهاء و
رعاية شبه الاستثناء اعني كونا محل الخيار غير داخل
في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط
الفاسد وهو جعل ما ليس ببيع شرطا لقبول البيع فلرعاية
الشبهين علما ان علم محل الخيار وتمت صح البيع لشبه النسخ
وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء وقيد بقوله بعينه
وسمى ثمنه لانه اذا عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم
يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع
او الثمن ففي هذه الصور الثلث علما شبه الاستثناء ففي
الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط
الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار
حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك هذا فكذا هذا و
في الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت
هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وان لم
يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد
ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وان

اعتبر شبه الاستثناء فيها دون غير الناسخ لانه لو اعتبر
شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل
شرط الخيار لزم العقد في العبد سيما وهو خلاف ما قصد
فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان
ينبغي ان يجوز البيع كما لو باع القن مع المدبر قلت محل
الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا في الابتداء
بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل
له بقضاء القاضي ثم يخرج ويحدث جهالة الثمن وقيل انه
اي العام المخصوص يسقط الاجمال به اي لا يكون موجبا
للحكم اصلا بل يوجب التوقف الى ان يبين سواء كان
المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا
تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي
وابن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اخراج
ودليل الخصوص بيان الا انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا
كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي
وان كان معلوما يكون معلوما لاستقلاله وكون

الاصل

الاصل في النصوص التعليل فلا يرى كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي
دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر
وعبد بثمن واحد فانه بطلان الحر لم يدخل تحت
الايجاب لكونه غير مال صار العقد وارد على العبد
ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل بجهالة الثمن
وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان
قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة صح في العبد عندهما
خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى قطعيا
كما كان قبل الخصوص مذكورة او ظنيا على اختلاف
المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي دليل
الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه
غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتفكيك ثم الدليل ان كان
مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما
اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى
المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي

بخصوصه لان الجهالة باسم عارض فكان كالنسخ لان هلاك
احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه
بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكر المصنف
هو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان
كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل
فكذا دليل الخصوص فبقي العام على ما كان عليه من القطع و
الجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين
واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل
بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل
لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون
بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
فان العام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظ مفرد
سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا وهو مختار
فخر الاسلام وتبعه الصدر الا ان العموم في القلة
من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة من الثلاث الى الكل فان قلت
العام عندك مطلق الدلالة فيتناوله اذا لم يوجد
المخصص والجمع المنكر يحتمل الكل واحد من الجموع من الثلثة

الى غير

الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس
شاملا للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص
والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لانه عدم تناوله بل هو
يحمل على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه
مطلق الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام
مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت
بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع
المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في
الانموذج الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم
فيقال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع و
يقال قوما ناء واعوام نانا قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع
فيقال رماحان ورماحات قلت هذا شاذ وهو اراد
ان القوم يثنى ويجمع في غير شاذ وهو متناول للجميع
اجماعا لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن
فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناوله
فكيف يصح الاستثناء بالواحد من القوم في قولك جاءني القوم
الا زيدا قلت من حيث الاجمع المجموع لا يتصور بدون كل
واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل
فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق اقل هذا

لم يحنث

بهذا الجمع العموم الا زيدا وبهذا يصح ان يقال عند عشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة الا زوجا الا واحدا اذ ليس
الحكم على الآحاد بل على المجموع ومن ههنا يختلفان العموم
كما اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم وكل من زارني
يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار
فيقال زيد وعمرو وخالد ويقدر فيها الى آخرهم واذا
قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره
العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت
زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض
الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان
للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم
والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط
فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم
بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيها العموم
يمنع الكثيرات يمنع في استعمالاتها العموم من في ذوات
من يعقل يمنع وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل
لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان
يكون عاما للعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب

من الاجتهاد

من الاجتهاد وبعضا لا معين لم يكن من اهله وجعل الفرا
مهدا ايها العموم كما اي كما وضع مالا ان يستعمل في ذوات
مالا يعقل ضع لو قيل ما في الدار كان الجواب ما يقال
شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان
قلت اذا كانا من مختلفات من وما فما المعنى الموضوع
لهما قلت وضعتا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاصة
او عام واذا قال من شاء من عبيدي اعتق فهو حر فاذا
عتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة
عامة وكلمة من في قوله عبيدي قرينة الخصوص لانه
للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو ح
في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا
يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت
كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك
دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيف
الى خاص فلا تدل على تاكيد العموم فوجب العمل بهما
كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن شاء

الله يضلله عام مع ان المشيئة مسندة الى خاص وهو الله تع
قيل الاول ان يقال في العرف انه يحتمل التبعيض و
البيان والتبعيض متيقن على التقديرين فمن شاء من عبيدي
لما صح امكن العلم بلزوم من وبتبعيض من واما كانت للبيان
لانه تعلق عتق كل واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير
كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت
من عبيدي لان المخاطب لو شاء اعتق الكل سقط مع التبعيض
بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل
دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد قلت تعلق المشيئة لكل على الانفراد امر خفي
لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل والقائل
ان يقول البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن
الكل او بدونه وح لا نم ان البعض متيقن وان قال
لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما
هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يلزم في قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر

وليس كذلك

وليس كذلك قلنا الامر على التيسير دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
وما يجري بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي
ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما
في الغالب لما لا يعقل والقلة علامة الحقيقة وكذا من
يجري بمعنى ما كما في قوله تع فمنهم من يمشي على بطنه وقد ظهر
ما في صفات من يعقل هذا بيان مواقع استعمال ما
ايضا اي كاستعماله في ذوات من لا يعقل بقول ما زيد
فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على
سبيل الانفراد كلمة كل عامة بعناها دون صيغتها
بمعنى ان كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها
كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة و
هي تضاف الى اسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه
اما يكون اسماء فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل
امراة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد وحينئذ يتزوج
كل امراة ولا يعم الافعال فح لا يقع الطلاق في المرة
الثانية على امراة واحدة فان دخلت كلمة كل على النكرة
اوجبت عموم افراده كما قلنا فان دخلت على المعرف
اوجبت عموم اجزائه فح فرقوا بين قولهم كل رجل

مطلب اذا دخلت كل على النكرة اوجبت عموم افراده

ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي يصدق الاول
لان جميع افراد ماكول والكذب اي يكذب الثاني اذ قشره
غير ماكول ولهذا قالوا في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل
تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة
واذا وجدت بان كل بكلمة ما اوجب عموم الافعال
لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه
فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه و
يكون المصدر بمعنى الوقت ليقع قولنا كلما تزوجت
امرأة فهي طالق كل وقت يقع التزويج منه فتطلق نا
كل التزويج ولو بعد زوج آخر وبثبت عموم الاسماء
فيه اي في كلما ضمنا لعموم الافعال في كل اي كما يثبت
عموم الافعال ضمنا في كل في ضرورته عموم الاسماء قصدا
وكلمة الجميع وهذه في العام يفيد توجب العموم اي توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى اذا قال لجميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الامام الغازي
اي يعطاه زائدا على سهمه قد دخل عشرة ان لهم نفلا
واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه واذا دخلوه
فرادى كان النفل للاول لان الجميع ان استعمل بمعنى الكل

لان كلا

لان كلا منها للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر
العمل بحقيقته فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجزء فيه اجمالا اعترض عليه بان في ذلك
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بحقيقة ولو دخلوا فرادى استحق الاول
منهم عملا بمجازه واجيب عنه بان ليس المراد كلها بل
احدها لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في
واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجمع و
ان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو
تصور اجتماعها ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو
بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على
حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا مانع للجمع في الارادة
الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا
كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي
للقرينة المانعة في ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر
للتشبيه على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى
يستحق كل واحد كان النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز على ان يقع الدخول واحدا كان
او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم

للتشبيه

مطلب واذا وجدت كلما اوجبت عموم الافعال

مطلب وكلمة الجميع توجب العموم

بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الخف
او لا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل تمام النفل
التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول من يخلفه في
الكنس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل له في
الاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت في كلمة
كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا
قال من دخل هذا الخف اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
يجعل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن
سقط العموم لان الاول محكم للفرد السابق فحمل
المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم
يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر
كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من يخلفه لم لم يعتبر
هكذا في صورة من دخل قلت لان قوله من دخل يحتمل
الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يكن
لان لفظ كل دخل عليه من فاقتضى التقدم في الصفة اليه
والاول الحقيقي لا يكون متقدما فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا
يقتضي انهم اذا دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل

لدخوله

لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول
خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ من بيان العام
وما شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة
على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن
من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه نفي الجنس
وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
ويكون نفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم
كما في قوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيه من غير الباء
فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين
والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة
التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم و
وقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
نورا ردا لما قال اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم
يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان له
الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي
الايجاب الجزئي وفي الاثبات يخص لان النكرة تنكر
على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة
المثبتة مطلقة قيل المطلق يدل على الاثبات

مطلب من يبطل النفل

مطلب النكرة في موضع النفي تعم

لان صيغتها فرد اثبت فيه بالايجاب التعميم الكلي

في غير الدالة على الوحدة والكثرة والنكرة الدالة على
الوحدة فلا يكون مطلقة فلنا لا فرق بين المطلق
والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتبعهم المطلق
بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
الفرق لكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق هنا ما هو
المصطلح لانه صار لقبا في غير الوصفية بل اراد
في المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين
وعندنا فيه نظر ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي
في اقرار الام الكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة
في موضع الاثبات وهو يوجب الخصوص على اقرار
العموم ونقلوا عنه هنا انها يوجب العموم فانه صح
النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تع
انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل
لجميع الاشياء لشمول قدرة الله جميعا جوابه ان انما
في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا
اردناه ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين
سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المتكلمين فظن
علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا
عليهم فلا يخفى ضعفه صح قال بعموم الرقبة المذكورة

في الظهار

في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت
منها الذمية والمجنونة والعبد والمدبرة بالاجماع ولولا انها
عامة لما صحت تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
فلنا ان اردت في العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا
نزاع فيه وان اردت الشمول على سبيل الاجتماع فهو
فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من العهدة الا باعتاق
كل الرقاب واما عدم جواز الذمية فلانها ليست باعتبار
التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للمسلمة كما خلقها
الله تعالى كذا في الصحاح فلم تتناول الذمة واما عدم جواز
المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهب الامام
الغزالي بان الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليم
ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسمية آدميا
مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليدين في التكفير ولم يجيزوا
الاخرس وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط وفهم
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عن الاول بمرادهم من ذلك
انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما
الا انها تتناول الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق
ينصرف الى الكامل مجاز وفي الثاني انما قالت جنس المنفعة
وهو البطش معدوم في حقه فيتناول المطلق ومقطوع

الذمية بيان

الكاملة

اجازوا

مطلب واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم

ليس بغايات جنس المنفعة بوجود احدهما حتى لو قطعنا لا يجوز
بخلاف الاخرس فانه غاية صح
اليد جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق
واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم
فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان
في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص
من قولك رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد
العموم في الجملة وذلك لانها في الخصوص بوجه ما فالنكرة
الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم
الصفة حيث اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به
من غير ان يخص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما
بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصا بخصوص الموصوف
فكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت
الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له
والصفة محكمة في كونها عامة فخلى المحتمل على المحكم اولى وقيل
ان يقول المص في الاسلام عموم المعاني وجعل النكرة عامة
بصفة عامة فوقع فيما هرب منه ذكرنا شرح المفتاح
للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل
البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم
البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده

كذلك

كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله
والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع
رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان
يكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين
يحنث والله لاقربنكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر
موليا لان المستثنى يوم وقع فيه ويمكن القرب بعد كل
يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القرب
مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة
بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا وصف
الا رجلا بعد واحدة قبل كل احد لا يكون النكرة
عامة لان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ثم
ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا
فالنكرة قد تقع بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير
من كسرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجت
امراة كوفية بتزوج امراة واحدة ومثل قولك
لقيت رجلا عالما فقيل هذا الحكم مخصوص بالاستثناء في النفي
وبكلمة ان دون ما عداها وجه عمومها بعموم وصفها
ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة
النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه

والله لا اضرب الا رجلا
ولم يقع لا يقع صح

يتناول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تتم بالصفة
العامة قال علماؤنا اذا قال ان عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه جميعا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال
ان عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مرتين
عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم
وخير المولى في تعيين المراد من النكرة وهذا ما فيه
ابهام اعم من النكرة الضائعة ومن المعرفة الغير المفيدة
كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان انا
وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن
الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى
النكرة التي تتناولها ان وهذا الفرق مشكل لانه
ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا فرق في
الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لا تتأتى
الا في ان اياها هنا موصولة او شرطية وان اريد به
الوصف من حيث المعنى فهو موصوف في الصورتين
لانها كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب
صفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول
وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما
اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام يعم

الوصف

الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه
صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
لا شائع فيه الوصف بشخصين والمفعول به فضلة
يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم
بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة
عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم ولقائل
ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا
الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين و
المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى
المفعول فيه في الوجود وانتقاله بالاول اشد والفاعل
ايضا ضروري لا يتأتى بدونه ولو سلم فالفاعل ايضا
ضروري فينبغي ان لا يظهر في التعميم وكونه غير فضلة
لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان
ثبوت هذا اللزوم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج
وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل احد على ضربه
توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص من الرقية
فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب
المخاطب والانسان قلما يسعى في ازالة مال الغير على

العموم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية الى ذلك و
الانسان مجبول على الاساك لان اصله التراب وفيه
يبس وقبض والله تع اعلم وكذا اى كالوصف
العام فى افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اى
عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم فى الاسلام
فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة
فيهما لكنه عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه و
يحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا اتزوج النساء
حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم ان
لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا
بيان كلهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم
اما يكون بيانا تغيير لاحد المحتملين وقد اجيبت
الاية انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما
ينبغى ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه
كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما
لا يصح عده من دلايل العموم قال الشيخ عبد العزيز
لم يتضح لى سر هذه المسئلة واختار قول جمهور
الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم
الاستغراق

الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع
لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية
بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى
من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد
او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعضا فرادا الجنس خارجا وذهنا فحمل اللام
على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل
اللام فى قوله تع السارق والسارقة وقوله تعالى انا لانا
لفى خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان
اللام لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق
او على ان البعض مراد كما فى قوله لا اتزوج النساء
لان الحال تدل على تزوج نساء العالم غير ممكن فينصرف
الى الاقل المتيقن ضع سيقط اعتبار الجمعية اذا دخلت
اللام على الجمع عملا بالدليلين يعنى لو بقى الجمع على جمعيته
يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد هنا اقسام الجموع
يحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع
وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام
للتعريف والحمل بلام الجنس اكثر فى المعنى كقوله تعالى اكثر

يحل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية
اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل
جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى
لان فيه جمعا بين المعنيين فيجب ان يتزوج امراة اذا حلف
لا اتزوج النساء فان قلت لم لم يحمل اللام للاستغراق
المجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول
الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تع
لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم
ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لا ذكر النكرة
وانما ذكرنا العموم اردفه بالمشهور من ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا ففصى فرعون الرسول فاذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرف الى الاولى
لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه كما يشير
في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين
فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين
قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا
يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارسي رجلا انه مع
الفارسي

الفارسي اي ان يكون معه رجلان بل هذا من باب التاكيد
فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت
كانه قصد بالعسرين ما في قوله يسرا من معنى التعميم فيتناول
يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى تعينت
نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه اعلم ان هذا هو
الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن واما لا فقد
تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل
الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة كقوله تع وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع
عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ويشير الى ان
الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان
احدهما الواحد فما هو فرد بصيغته اي ذلك في الكلام
الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم
الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق باسم الجنس
صيغته فرد كالمراة والنساء والرجال وغيرها من الجموع

لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة

الملوف باللام اللحقة باسم الجنس المعدود والثلثة اي
النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي
يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد ونساء او لا معنى
لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة
لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على
ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد وشيء وجمع ولكل واحد
صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل
الجمع اثنان بقوله تعالى بهذان خصمان اختصموا به
اي بقال المراد طائفتان خصمان اختصموا او قوله عم
الاثنان وما فوقهما جماعة محمول على المواريث بهذا جوابا
عن تمسكهم بهذا الحديث لان البنتين فوقنا ان للاختين
حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع
ان قراءتهما قراءة بجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان
مع ان قراءتهما قراءة جوازية كان اولى والوصايا كما اذا
اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع
لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت
الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على
تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على
الثلث لاجواز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم

مبعوث

مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون
المصلين جماعة لا سنة كون المتقدمين جماعة بخلاف الجمعة
حيث شرطا لصحتها اذ انها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة
سواه بقوله تعالى فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه
لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها فانها تتناول
افرادا اذا اراد منها فردين فصاعدا لتناول القرء فانه
مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا
مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة
في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتبارات
اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف
الافراد فباعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر
الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو
مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا
يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود واحد
الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى و
تلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار
افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالقرء

مطلب المشترك

بضم التاء وفتحها الوضوء للحيض والطهر وحكمه التوقف
فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم
دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل ليترجح بعض وجوه
العمل به اي بالمشترك كما تأمل علماؤنا في لفظ القرء
فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته
وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء النجم اذا انتقل وكلاهما
موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل
من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا
قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بفتح المفعول اما اذا كان
بفتح الفاء اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر
هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا الانتقال
كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر
لا يقال ان الطهر اول المنتقل عنه فكان اول بهذا الاعتبار
لانا نقول المراد من الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه
لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث
اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان
لاحد معنييه على الآخر قلت القرء اسم جامد
ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار
كونه

كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون با
التأمل وهو لا ينفع كون المشترك متساوي الدلالة و
الاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تع واللائي
يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر المطلقة اليائسة من الحيض
دون الطهر فعلم ان المراد من القرء في الاصل هو الحيض ولا
عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر
من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا
مناطا للحكم واما ارادة كلها فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما
ان في اعتبار المعنيين يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى و
في عدم اعتبارهما يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله
قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان مشترك بين المثل
صورة وبين المثل معنى وهو القيمة فرجح محمد والشافعي
المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي المماثلة وابو
حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد قطعا لا مثل له صورة
بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا
انما يلزم محمدا لان الشافعي يلتزمه متمسكا بقوله تعالى

مثال العام المشترك

تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين
جوابه منع كون الصلوة مشترك بين الرحمة والاستغفار
لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهو هنا لم يمكن
ان يحمل على الدعاء فحمل على الكائنات التي تتبع اظهارا
لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار
والرحمة يستلزم الاعتناء وما قال قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله تعالى يصلي وملائكته
يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ
يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى
يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد
يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب
في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب
قلنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع
بالاتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع
وبين كل من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون
اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما و
المعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك

ان كل

ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء المجموع
من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
بالمعنى بحيث لا يراد غيره عند الاستعمال فاعتبار وصفه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وصفه للآخر
يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد وهو باطل
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة موجبة لارادة احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر ما يكسبه فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة و
المجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة
عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير
اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة في هذا المعنى من غير
استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى
تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين
الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا
يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المؤول فانه يرجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ليس
بصحيح لانها ليسا بلازمين للاول لوجوده بدونهما فان
الحق والمتكلم والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل قطعي كجبر

مطلب المؤول

واما ترجيح بغالب الرأي فمعناه ان الظن الراجح
وهو مترجح بغالب الرأي
واما ترجيح بالدليل فالاول ما اشرنا
اليه من ان الاول لوجوده بدونهما
وقوله تعالى بالرأي
عليه ان نقيد هذا الدليل بتجرد الرأي
عن الدليل

الواحد والقياس يستعمل مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا
على بعض وجوهها يصيران مؤولين بلا خلاف مع ان هذين
القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي
وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن
اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه
ويقابل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول فيكون
التعريف لنوع من المؤول وهو الماول من المشترك لا لمطلق الماول
لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما ذا الماول
من المشترك ليس منها لانه تغير دلالته الوضعية بالتاويل
فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع
على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت
تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام النظم
بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة
الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان
قلت في الماول تبيين المراد بالرأي فكيف يدخل في اقسام
النظم قلت اعتبار الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد
ذلك يضاف الحكم الى النص لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض
وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه

قيل

المشترك

دالا

دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه
فان اذا نظرنا الى لفظ ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم
حملناه على الحيض لئلا ينتقص عن الاكثر كما قررناه فيما سبق وقد يكون
بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول
من المحلول بدليل دار المقامة والثاني من المحل بدليل الرفث
فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع
والنظم حتى يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر
قلت لا نم فان وجوه النظم ارجاحه اعم من ان يكون باعتبار
في نفسه او بالنظر الى غيره وحكم العمل به اي حكم الماول
وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء
فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط
حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزم اعادة الصلوة لان
التاويل ان ثبت بالرأي فلاحظ له في اصابة الحق
حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا
لا قطعيا واما الظاهر فاسم الكلام فيه اشارة الى ان الظاهر
من اقسام النظم لكنه متعلق بالكتابة ظهر المراد منه اي
بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح
لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون

مطلب الظاهر

المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان
بصيغته اى سماعها احترز عن الخفى والمشكل فان
ظهور المراد منها بعد السماع موقوف على الطلب
والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى للمتكلم
لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا
فهو الظاهر فى الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغى ان
يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج عنه
المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم وحكمه
وجوب العمل بالظاهر منه على سبيل الظن عند بعض
لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين
اذ لا اعتبار للاحتمال غير ناشى من دليل حتى صح اثبات
الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى
من المتكلم اى بان يكون المعنى انما اريد غرضا للمتكلم والكلام
مسوقا له بقرينة لا لنفس الصيغة بمعنى لا يكون فى اللفظ
ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثانى يدل عليه سياق
الاية وهو قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فالاية

ظاهرة

ظاهرة فى الاباحة نص فى العدد اعلم ان الشراح ذكروا
ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا
فى الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين جاء القوم كان
قوله جاء القوم ظاهرا لكون مجى القوم غير مقصود بالسوق ولو
قيل ابتداء جاء القوم كان نصا لكونه مقصودا قال
صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب
الاصول لانهم ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين السوق وغيره
ولو كان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل
عادة ولتقييدوا فى الامثلة بهذا القيد وقال ايضا وليس
ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد
بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا الى بنا كلامه والقابل
ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من ان يكون قرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ودلالة للعام على الخاص
وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية
تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل
هو فى حيز المجاز بتعيين المراد ولا نم انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا فى الاية
المذكورة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام له فهذا

يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظ والا لما صح
تعليلها وانما لم يذكر واعدم السوق في الظاهر اعتمادا
على كونه مفهوما في تعريف النص وحكمه وجوب العمل
به وصح على احتمال تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر
هو ان ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز المجاز
اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج عن كونه
قطعيا كما ان احتمال الحقيقة في المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية
وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان
النص لما احتمل ذلك وهو واضح في الظ فلان يحتمل الظ
اولى واما المفسر فما اريد ادوضوحا على النص على وجه
لا يبقى معه احتمال التاويل سواء كان ذلك لمعنى في النص
بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى بيانا
التفسير او في غيره وبان كان عاما فلحقه ما اسند منه
بالتخصيص وهو المسمى بيان التقرير كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة و
لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل
التخصيص وكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت

الاستثناء

الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس
منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التوفق
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل
وقد يقال ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا
في ذلك لا ظاهرا او حكمه وجوب العمل به قطعا لكنه يحتمل
النسخ فان قلت فسجود جبريل لا يحتمل النسخ لانه يفضي
الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشاء من
حيث هو خبر لا من حيث هو مفسر فلا ينافيه في التمثيل كذا
قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور
مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمالا ابعد
وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة
ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة
الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل
كما لا يقبل التخصيص والتاويل واما المحكم فما احكم المراد
به عن احتمال النسخ والتبديل حتى احكم معنى امتنع به
كاستعمال بعض ثم انقطع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في
ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته

ويسمى محكما بعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين
نظير كل واحد فقال كقوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظ في الاحلال
والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا
لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون
انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال واحل
الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة
كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير
للمحكم ويظهر بقي كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا
لكن يظهر التفاوت عند المعارض ليصير الادنى
متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة
النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند
معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما
كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب
للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه

عبارة

عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه
الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا فمثال التعارض
بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث و
رباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهذه يقتضي حل
الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلا تعارضا ترجح النص لقوته فان قلت معنى
مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار
لفظ مثنى وثلث ولم يقل اثنين وثلثا ولا يجوز
للحر الاثنتان او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو ولم
يذكرها والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين
هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع
والمفهوم من هذا الترتيب انما يكون لكل واحد ولاية
الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا
هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه
ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم
هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا المطلقات
لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني لو ذكر
او كان المفهوم ان يتمتع كل واحد من الناكحين على احد

بهذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين او ثلثا او اربعا انشاء بدون التجاوز عنها
وبهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قال المص شرحه
من ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن
التحقيق لما سبقت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض
بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق
الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها
كما يقال اتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل
فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج
امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال لتعارضهما
من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن
احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح كلامه مستقلين وههنا ليس كذلك
بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح
كونه متعة وقال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجدنا النصوص ويمكن ان يمثل
ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه
بالنظر

لا يقبل التوقيت فرجح المفسر وتمثيله ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي ص

بالنظر الى عارف اللغة من غير تأمل نص من حيث ان الغرض
من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت
مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم لما كانت يحتمل ان
لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا
موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجحت
على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل
الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد
النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم و
الغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة
ولهذا قال فلنبين القسم الثاني في وجوه البيان وهي
اربعة ولم يقل ثانية فاخفى مراده تعارض يعني
صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها
اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكرها ان شاء الله تعالى
غير الصيغة بان لا يصلح ان يكون صفة لعارض
لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه
ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو
فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة

مطلب خفي

اذ الاخفاء في نفس الصيغة لا يلحقه الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي

اظهر ومنع الاحتراز فيها ابين وهو انا الخفا، في هذه
الثلثة لعارض في صيغة وهو دقة الكاتب والاستعارة
البديعة في المشكل وازدحام الكاتب وتواردها على لفظ
من غير رجحان في المحل وكذا المتشابه ونظير الخفي المختلف
في المدينة بنوع خلل عارضة من غير تغيير زي وهيئة
لا يتاتى الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة
للخفي وتاكيد للخفا، اذ لولا الخفا، لما احتيج الى الطلب
قبل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد فبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع
له خفي فيما حق الطرار والنباش كما سيجيء وقيل
بينهما تخالف لان الظهور لا يحصل الا بالنسبة الى
الخفا، وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي الظرف ليعلم
ان اخفاه لمزية اي لمزيد المنع فيه او بعقاب
فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة
وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اخفية لا شبهة
فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او يقظته

احترزنا

احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد
الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي رحم محرم
وبالرابع عما يكون فيه شبهة كما لو فيه شركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش
وبالسابع عن الطرار فانها خفية في حق الطرار الطرار اخذ مال
الغير وهو يقظان حاضر قاصد للحفظ بضرب غفلة منه
والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا
يقتضي ان يكون فعل الطرار والنباش غير فعل السرقة و
اختلف حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم آخر فظننا فوجدنا منع السرقة كاملا
في الطرار ناقصا في النباش فاثبتنا حكم السرقة في الاول
دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصانا فعل السرقة في النباش
صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت
مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء
نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان موضع القبر في
البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع
عند ابي يوسف وان في القول عم من نبش قطعناه ولنا
ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش

بلغة المدينة وأرواه محمول على السياسة توفيقا بين
الحديثين وأما المشكل فهو الداخل إلى الكلام الذي دخل
المراد منه في اشكاله بخفاء الظهرة أي اشكاله خفاء المعنى
الكلام هنا وفي سائر أقسام البيان غير الظاهر اختصارا
لدلالة القرينة عليه لانه بعد المقسم وذكره في تعريف
الظاهر يدل عليه وبهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام
محتملا للثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع
مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه
ويقال اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل علي
السامع طريقا لوصول المعنى والدقة المعنى في نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون
لدقة في المعنى مثاله قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر
لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى
تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله الشارح
ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية
وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه
بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة بين معنى من اين و

كقوله

كقوله تعالى أنى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي
ان يكون اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان
في دبرها فتأمل فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث
والدبر موضع الوطء لا موضع الحرث هذا ما قاله الشارح
ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك لا قبيل
التأمل وظهور المراد في قبيل المأول او المفسر بعدما تأملا يكون
قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تع
قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا
تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون
من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في صفاء الزجاج وبياض
الفضة وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاجمال
على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا فيفهم من اللفظ
فيضبطها والتأمل فيه الى ان ينتهي المراد كما قلنا في
معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كان مضطجعة
او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا وينظر
المشكل غريب اختلط بساير الناس فيطلب موضعه
ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما اريد حقيقته
الا ان توارد على اللفظ غير رجحان لاحدهما وذلك
كن

التواطؤ وقد يكون بالوضع كما في المشترك اذا استعمل فيه
باب الترجيح وقد يكون باعتبار ايهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كالهلوع المذكور في قوله تع ان الانسان خلق هلوعا
قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني زايد اذ يمكن
ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب
الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه توقيف لنقل
اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لانه ازدحام المعنيين كاف
في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار عن المجمل ثم الطلب ثم التامل
كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها
فبقي مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه
لا احتمال ان يتوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار
مشكلا ظاهرا وبعد الادراك والتامل فيه والوقوف
على المعنى صار مؤولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان
يقول كلام المصنف لا يخلو من اشتباه لان المراد من الطلب
والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء
فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا

وانما

التفسير بيان

المتكلم

وانما فيما هو شافي فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد
طلب المعنى المؤثر والتامل في صلاحيته للعلية فغير صحيح ايضا
لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر
ايضا قوله ازدحمت جنس في قوله اشتبه فصل خرج به المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب
وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب وظاهر المجمل الوجه
الواقع في جملة الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار و
لقائل ان يقول توقيف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه
وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى
ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها
في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله
وقوله والزكاة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد
بينها النبي عم بقوله ما تو اربع عشر اموالكم ولو ذكر
المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكاة
لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه فان قلت نحن نعلم بيان اقسام ما يعرف به احكام
الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة
معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا قلت يثبت به معرفة
الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف

التامل صح

المتكلم

مطلب المتشابه

ما اريد بها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده
في احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاحاطة اي
قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة
لان انزال المتشابه لابتلائنا في الآخرة فالمخ الاسلام
هنا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم
ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة
والوقف عندهم واجب على الله وما يعلم تاويله الا
الله بدليل قراءة ابن مسعود رض الله ان تاويله الا عند
الله ولا يكن عطف والراسخون عليه لانه لا يجوز لفظا
ومحلا وبات الله ذم في اتباع المتشابه ابتغاء التاويل
كما ذم في اتباعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخون بقولهم
كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخون في العلم يعلم تاويله والوقف غير واجب
على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم
فضل على الجهال ولم يزل الفقرون الى يومنا هذا يقرون
المتشابه ولان انزال القرآن باتباع العباد فلو لم يعلم
غير الله لطعن فيه الطاعنون فقيل لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال من الراسخ في العلم يعلم
تاويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه
لا حقيقة ح لا يعلمه

ولا ابتلاء ح

في قوله تعالى ح

لا يعلمه حقيقة وانا ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل
السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله
بعضها عن بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا ما يشتبه
في الاصل وقد يكون التشابه في الوصف كرؤية الله في
الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب
فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاول خفاء
المراد لا بحسب الصيغة بل بنا بعض العوارض ثم خفاء المراد
في اللفظ بالدخول في اشكال ثم يزيل الخفاء الى ان يدرك
الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد
وهو المتشابه واما الحقيقة في هذا القسم الثالث باعتبار
اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فانه المجمل
لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة في عوارض الالفاظ لا
المعاني وهو كالجنس يتناول المجمل ودونه وقوله اريد به
ما وضع له كالفصل يخرج به المجمل والمجاز وفيه اشارة
الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقيل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي
وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص

فوضع بوضع خاص والا فوضع عن عام فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول
لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ولم يجز
ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان
اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع
له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا
وقوله تعالى لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في
المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز
فانكم لما اردتم بلفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف
غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء
فان الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو
تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس
فالمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به
احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء
لا يقال المناسبة بينهما بالتقابل فان الارض ثقيل والسماء
لا ثقيل لان ذلك غير مشهور وفي الهزل ايضا لان ارادة
عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير
ما وضع ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في نقض
التعريف انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف
ليس

الذي يراد به حكمه كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقوله اذا قمتم الى الصلوة استعمل في غير ما وضع له لانه وضع لمطلق القيام الى الصلوة لا لقيام مخصوص وهو القيام مع الطهارة فالمراد بالقيام الى الصلوة القيام مع الطهارة فالمراد بالقيام الى الصلوة القيام مع الطهارة فالمراد بالقيام الى الصلوة القيام مع الطهارة

ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير
ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت
لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل
فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض
التعريف قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف في اللفظ
كثير الوضوح والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له
من حيث انه غير ما وضع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له
ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز يجيئان في معناهما
اما لفظ الحقيقة لان معناه الثابت ثم نقل منه
الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي و
اما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في
الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل
الى آخر وحكمه وجود ما استعمل له خاصا كان كقوله تعالى
او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما

لانه اسم لمعنى الكلام وكلام مخصوص في اصطلاح العلوم والخصوص وكلام الحنفية ايضا كذلك حقيقة وانا فانها وجدت كانت عامة والا لم تكن

كالصاع في حديث ابن عمر رض كما سبق وقال ان قوله
لا عموم للمجاز لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت
المجاز بضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم
نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه
الصاع بالمطعوم مبني على ما يثبت عنده في علة الطعم
في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان
عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والما لما وجدت
حقيقة الا وان يكون عامة والاسم بخلافه بل لدلالة
زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات واللام فيما لا عهد فيه واذا وجد
ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه وكذا في المجاز ايضا
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى
والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري
عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة
مملوكة قلت ذلك من قسم المستدلال والضرورة الواقعة
ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه
من قسم اللفظ وهو لو كان ضروريا لوقعت الضرورة
في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا

ان

ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم في عوارض
الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه
امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لانه لا
تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم
انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير
عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا
ان قلنا العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رض وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة
الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين
جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال ثم ان جنس محلي باللام فيستغرق جميع ما
يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو
بحسب الوضع دون الاستقرار فالمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي
والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز
موضوع بالنوع والحقيقة لانتفاء المسمى الا لا يصح
نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يقال
الجدار ابا ويصح ان يقال الجدار ليس بباب وفي المثل الكل

بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة و
الخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى و
لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لما تعقد
اي ترتبط وهو ربط اللفظ بالمعنى لا يجاب حكم كربط
لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع
بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان
اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير
لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان
الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين
المنعقدة في المستقبل وفي الماضي لم يتصور ذلك
فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب
كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين
الغموس بها الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان
العقد موجود فيه الا ترى ان اليمين التي جرت على
اللسان من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطء دون
العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب

اليه

اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عز نائلة
اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطء دون العقد بهذا اختار المص
تابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين
على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد ويحمل اجتماعهما
اي الحقيقة والمجاز ثم اذا اجتمعا احترز به عن اجتماعهما في اجتماع
اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او في اجتماعهما
من حيث التناول الظاهر بعبارة غير ان يراد كما يجيء في
في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان كان
منها متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل
الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز
كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال
اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد لابسه مالكا و
عاريه في زمان واحد فان قلت المفهوم من المثال ان
استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب
لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التنبيه

المص رحمه الله

من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك
استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان
قلت لا استحالة كما ان المرتهن اذا استعار الثوب المرهون
وبسه قلت لبسه ليس بطريق العارية لان العارية تمليك
المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها تكليف يملكها بل بطريق
الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن له
زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى
المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب الاستعمال بهذا
حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمار يكون مجازا
لانه غير الموضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ و
يراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمار مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه
اذا جمع الجمع بينهما كما في قولك لا تقبل السلام وتريد سببا
ورجلا شجاعا واذا لم يجمع لا يجوز كالامر في الوجوب
والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما وبين

على

على جوازه قوله تعالى اهبطوا اخطابا لآدم عم وحوا وابليس
مع ان الصيغة حقيقة للذكر مجاز للمؤنث والمصنف
تمسك بالسمعيات ولقائل ان يقول ان اراد المص من هذا الكلام
اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه
ثابت شرعا فمن اين يثبت كذلك امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكرنا وجه الشبه
من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت
للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا
لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية
بل نجعله مجازا فقط لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت فان كان اللفظ في المجموع مجازا
فالمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
مرادا وغير مراد بهذا المجاز قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس مرادا وهي
لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع
بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة

كذلك

سمي اذا حلف لا يضع في دار فلان لبنة ان دخل
حافيا او متنعلا والدخول حافيا معناه الحقيقي والمجازي

المشترك فمع جواز ذلك يجوز بهذا وان لا فلا ضير ان الوصية
للموالي بهذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا يجوز غير من ترتيبها عليه عتق
لان ترتيبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى
بان لا يكون عليه ولاء ثلث ماله لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال اعتقهم ان الثلث للذين
اعتقهم لانه اول موالي الموالي وان كان له معتق
بفتح التاء واحد يستحق النصف لا نصف الثلث ولو كان
له معتقان لا يستحق جميع الثلث لان للفتح حكم الجمع
في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق
الانسان حقيقة لمن باشر بعتقه ولمولى الموالي مجاز
لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد
منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي
شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه لو لم يكن له
معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا
كان الثلث لمولى معتقه قيدنا بالموصي بمعنى لا يكون
له ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل
الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في وصيته لان اسم المولى
مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف
تبطل

تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية
الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل
زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة
منهم من يقصد الى الاسفل تنميا للاحسان فوجب التوقف
على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تبين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا
يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء
وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر بالمنصف
والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر
هذا هو المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في التي من ماء
العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا
ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص خرج المجاز لامتناع
الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لخامرته
العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلقا ما خامر
العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا لا
يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لانا نقول قد الحقتم
بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع

المنصف

البيان

لا بالاطلاق ولا يراد بنو ابنه بالوصية لابنائه اي لابناء
فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي مجاز في ابن ابنه و
المجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل
بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين
عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله
تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيه هو الاخير مراده
هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله تع او لامستم النساء
وما سواه من المسائل الثلثة الاول وهما الوصية للموالي
والحمل والوصية لابنائه والجار فيه اي الجامع في الاخير
مرادا باجماع الائمة الاربعة حتى اهلوا للجنب التيمم بهذا
النص وذكر له في كتاب الله تعالى الاهرنا ما لم يبق الا
وهو المجاز في المسائل الباقية والحقيقة في قوله تعالى او لامستم
النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل القرآن عن
ان فعلى انه قال احل آية التيمم على المس باليد والوطء جميعا
وفي الاستيمان على الآباء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال
يرد اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بابا بقاء وقعتم
فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا
وموالينا حيث اشتم الامان لابناء الابناء وموالي موالي
وفيه

وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله
لان اطلاق الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة
في حقن الدم اي انه منعه من السفك والشبهة كالثابت
الثابت وليس بثابت والامان يثبت بما فيه شبهة
كما اذا دخل الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المجاز
والمصالحة لضرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن
فيه فان قلت المجاز متنف غير ظاهر وما يكون كذلك
لا يثبت الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا تنافي شبهة بالثابت
بجهة اخرى فان الامان الفروع متنف باعتبار ارادة
الحقيقة ويثبت الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها
وكونه مقارنا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان
على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات بهذا
اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو انه
لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان
لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار
امنونا على ابنائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار
الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصورة معتبر
بطريق البقية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا
بل ندعيه في محل صالح للبقية فيليق بالفروع دون

الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات
فلا تكون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجدة
اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهر
ولا منافاة في ثبوت الوصفين لشخص باعتبار وصفين
قلنا هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض لضعفه فان قلت
اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا
حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الاصول ليس بالتبعية
بل لتحقيق الاحسان والاحسان مامور للوالدين بالاحسان
فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه بشرائه وهو
من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقق البر ولو لم يكاتب
عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع
بهذا قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان
في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت
حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل
الامهات بان يجعل الامهات عبارة في الاصول ويجعل كانه
قال امنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة في اثبات
الامان لهم لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا
وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه واما بيع
الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد

كما في الفروع وفي
الاباء جهة كونهم
اصولا مانعة للامان
وجهة كونهم تبعا مثبتة
له فلا يثبت مع المعارض

نقضا

نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف
لا يدخل دار فلان ودار المملوكة داره حقيقة
والمستاجر داره مجاز الصحة النفي يحنث الحالف اذا
دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة
والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا بهذا سوال آخر و
هو ان وضع القدم حقيقة في الكل ومجاز في المتنعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية
يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة و
المجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف
قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من
افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال
انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا
قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه
حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
وهما مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول
لا يصدق قضاء لانه تلجوز غير مستعمل باعتبار عموم
المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السوال
الثاني بانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب

وارادة المسبب والدخول يشمل الحالف وغيره وتركن
العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع
نفسه من الدخول لا من وضع القدم فعملنا بعموم المجاز
ونسبة الشيخ هذا اشارة الى جواب السؤال الاول
بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار المسمية
بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار
المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غيرها
فان قلت ذكرنا الخانية والظهيرية لو دخل دارا
مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف
يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عموم
الدار المضافة اليه بالسكنى والملك جميعا فاما قلت
الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت نعم الاضافة
المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا
لو قال الحص وكونها منسوبة اليه بوجه فكان قوله و
نسبة السكنى كان اظهر واما الحنث اذا قدم ليلا
او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة
الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار

ومجاز

ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
وعتق عبده واذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله
لان المراد باليوم الوقت سواء وهو عام شامل
للليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح
لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان
دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى القرينة وفي
الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من القرينة
فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو
ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ظرف المدة
كالليل يحمل على بياض النهار واذا كان غير ممتد كالدخول
يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان
هنا مشروطا يحتاج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد
والاول ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون
قرينة يصرف اليوم من حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ
في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية
قال في اصل الاضافة انطلاق الزمان اذا قال
يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت

لان التزوج بما لا يتقدم فالتوفيق قلت اعتبروا
المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يحتمل
تساويا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقوم زيد فقد اتفقوا على
ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو
قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يتقدم قال الفاضل الشريف السمرقندي الحق انهم
جعلوا قولهم امرك بيدك مما يتقدم ليس كذلك لان
التفويض يحصل في الحال وانما الامتداد لكونها معوضة
فلا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم
مانع فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان
يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر
الشهر لغوا فان قلت كان اليوم ظرف الفعل المتعلق
كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا
ظرفيته للفاعل قصدية بتقدير في حاصله لفظا ومعنى
وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى باعتبار
الفاعل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون
اليوم مطلق الوقت نحو احسنوا الظن بابنه يوم
يأتيكم

يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق
والخلو عن الموانع واما اريد النذر واليمين اذا قال
لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منوي للعلية
والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب
اليمين وان يكون منويا فيراد به رجب مطلقا ونوى
اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال انسان
لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا ولو نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي
ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه الكفارة لكونه يمينا والقضاء
لكونه نذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا
الكلام للنذر حقيقة للزوم توقف ثبوته على القربة
واليمين مجاز لتوقفه على القربة وهي النية اعلم
ان هذا الاشكال قوي اجاب العلامة عنه باجوبة
وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم
نشير الى امر يرفع الاشكال ذكره العلامة وهو جواب الاكثر
لانه نذر بصيغة النذر فلا بد ان يكون المنذور
قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار
النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لانه منع
وتحريم مارية القبطية على نفسه قسم الله تعالى ذلك

بصيغة يمين بوجه اي بامر فان ثبت وجوب المنذور لانه هو المقصود

يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح
ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين
نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكره في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين
والاولى ان يستدل بما روي مسلم في صحيحه وهو قوله عم
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة
اليمين الثابت بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة
ولقائل ان يقول لانم ان تحريم المباح ان كان موجبه
لم يلزم ان يكون يمينا وان لم يتوان يكون كذلك
ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمنع فيه
ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص فيه موضع
كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه
فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون
يمينا فلا يكون معتبرا ما لم يوجد النية فهو كشرى
القريب فملك بصيغته من صيغة مثبتة للملك صار
بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون حيث الملك
نزيلا له

نزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص
وكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان
قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية
كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصار اليمين
كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان
يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد
اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة
المتناول وغير موضوعه وهو اليمين ولا منع للجمع
وهذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق
فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان الله يمين مثل لفظ والله قال ابن
عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلقد ما غابت الشمس حتى
اخرج وكلمة على تذر الا ان هذا الكلام غلب عند
الاطلاق على النذر عادة فاذا نوى بها جميعا فقد
نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا
قوله ان اصوم سادس جواب القسم كما يقال اكرمك
في قولنا بالله ان اكرمتني بكم اكرمتك جواب الشرط

ان ابن عباس قصد اليمين

سادسه جواب القسم وتقايل ان يقول اللام انما
تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر من
قول ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو وبحثنا بين
موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع
والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة
اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل المفترس تدل على الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا واما المجاز
هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن
لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
وتقايل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط
واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فانا
قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة
المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في الايجاب
المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يمين كما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة

والمجاز

الكناية ذكر اللازم وارادة
الملزوم مع جواز ارادة اللازم
ايضا والكناية لفظ اريد به لازم
معناه مع جواز ارادة معناه

والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لانه
لازم اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم
مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت
العتق حكما شرعيا باشارة النص بقوله لن يجزي
ولد والدا الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق
الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز
الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص
المشهور فلا يصح تسمية الرجل اسدا بابتيار معنى
الحيوانية ولا تسمية الآلي الحموم اسدا لدم شهرة
الاسد بها كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في
الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال بين
السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصورة
في المحسوس او معنى السببية طريقا الى المسبب ومعنى العلة
كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب و
المعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب
على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في
المعنى المشروع مقولا لان معنى شرع ذلك العقد الشرعي

للمعلول صح

بعقد مشروع صح

نظير المنع وهو ضد لقوله والاتصال اي اتصال المنع كما
في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل
فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة
للصدقة بناء اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار
لفظ الصدقة للهبة بناء اذا تصدق على الغني صح صح الرجوع
والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل نوعان
احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه موجب
الاستعارة من الطرفين لان الوضع في العلة هو للمعلول
فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الاضافة والمعتبرية
والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود
ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت
الاتصال من الجانبين صحت الاستعارة فان قلت هذا
تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون
طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب
وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه
الوجود والوجوب فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب
ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا
ومفضيا الى الشيء مطلقا وبهذا المعنى يشمل العلة و
السبب فيصح ان يكون مثالا لها اذا قال ان اشتريت

عبدا

عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء
الملك يمين استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت
عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الآخر
ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيما دياته بعد التوقيع
على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة
حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
الشراء الصحيح قيدناه لان العبد لا يعتق اذا اشتراه
فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض و
لا ملك له فيه قبله فيحمل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل
وفي صورة الملك لا يعتق فيه يحتج الكل منه فاملكه لان
المقصود من الشراء ليس العتق لانه لا يستلزم الملك و
لهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا
في قوله ان اشتريت عبدا فانت طالق فصار مقصوده
مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا
وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستفادة
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي انا ابا
بكر الاسكاف كان كبير الشيخ البلخي وكان يقول بخاصة وقت
درس هذه المسئلة يحمل ملكت مائة درهم وكان يقول

لانه يقول بعد اشتريت باتي درهم يقول نعم فيصح
على الملك العرف واذا نوى في الشراء الملك او نوى
في الملك الشراء يصدق فيهما ديانة فيدين به لانه في الصورة
الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه و
في الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في عقد
الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي
لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه
هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه بحيث
كقوله اذا اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان
ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باقيه
ثم اشترى النصف الاخر يعتق لانتفاء الفصلين
لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا يعتبر
في المعين لان الصفة في الخاص لغو كحلف لا يدخل
هذه الدار لا يعتبر فيها صفة الهوان ويعتبر في غير المعينة
فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء
مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة
للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلية

الحاضر

غير

غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح
علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم
للخمر في قولهم شربت الاثم حتى قيل فعل الخمر والاثم
غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال القصور
في المشروطات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى
الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا
والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم
مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم
او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه
دون الحكم كملك الرقبة فانه علة ملك المتعة وملك
الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم
وهو ملك المتعة كما يقال زوال ملك المتعة بزوال ملك
الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة
وبواسطته زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل
الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا
لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه علة لتخلل
الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المص
كما يقال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك العتق
لكان اولى فيكون تقدير المضاف بان يقال كما يقال زوال

ملك المتعة بالنظر زوال ملك الرقبة وكاتصال
بثبوت ملك المتعة بالنظر موضوعه لملك الرقبة فيجوز
استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك
المتعة استشكل شارح المفتاح في هذا الموضع بقوله
البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي
ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك
المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال بين
السببية فلا تصح الاستعارة جوابه يعرف بما ذكرنا
قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى
ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى
العلة حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاقة
يقع باينا وانما احتيج الى البينة لان المحل غير متعين
لهذا المجاز بل محل بحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى
البينة لتعيين المجاز ودونه اي لا يجوز استعارة
الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للفاسخ
لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق
عندنا وقال الشافعي يعتق لتشابه الطلاق بالعتاق
لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال
واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة

كل

كل منهما للآخر وانما قلنا الملك لا يجوز لان شرط جواز
الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب
مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته
لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية
فقد جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل
ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب
فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله
تعالى اخبارا اني ارانى اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو
الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان
استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منها فلا تصح
الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة
المعلول للعلة وان كان اعم منه فان قلت ورد
في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا
نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطء غير مختص بالعقد
قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق واذا كانت الحقيقة
متعذرة وبها لا يوصل اليه الا بشقة او بالجوزة و
بها ما يمكن وصوله الا ان الناس يهجروه ويتركوه هجرا
الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة

هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان
لم يكن لها ثمر فتمرها ولو تكلف واكل من عين النخلة
لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال
للمجهول فانا حقيقته وهو وضع القدم حافيا يمكن
لكن الناس يهجرونه والمجاز فيه الدخول فان قلت
المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير
متعذر بل المتعذر اكلها قلت اذا دخلت اليمين في النفي
كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين و
ما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور
شرعا كالمهجور عادة فمن صرف التوكيل بالخصومة الى
على الجواب مطلقا اي بنعم او لا يجاز لتطبيقا اطلاق
اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب
لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة والمكابرة
الحقيقة المهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتكونوا
جبانا فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو
الجواب فمن اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه
رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي
بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة و

اي بنعم او لا بيان

اذا

اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بما
كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث
لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا لمنع الكلام عنه
حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجعله قلم
التكلف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم
جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالتبعية
او بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا
ما دام حيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
لان وجوب المواصلة دائما ومراعاة المؤمن حرام
فوق ثلثة ايام والالتزام المجاز لاجل الاحتراز
عن واحد منها الزم الثلثة قلت الالتفات واثباته
الا بما شرع المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني
فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا
يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران
على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش
الى الكبر فلا يكون لازما فيد بقوله هذا الصبي لانه لو
قال حيا بتقييد اليمين بصفة الصبا لان الصفة
صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه

كما حلف لا شربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما
شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث
ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت
على موصوف يتقيد بصفته مقوما كان او منكرا اما
على الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا
لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا
حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه
كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد
فيما نحن فيه بوصف الصلاة لان الصلاة مظنة الاستقبال
فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة
حج ان الصلاة شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي
ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة
للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يغني عن الاستعمال
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف كو
معناه يكون الاستعمال اكثر في عرف الناس من استعمال
الحقيقة فهما اولى عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستعار
لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى

بدلالة

بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو ح
وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له
حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن مجازا
متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو ح القراءة
في الصلوة بآية قصيرة وجوزاها بآية طويلة ولقائل
ان يقول ينبغي على اصله ان يجوزها دون الآية واصلها
منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية
قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا
يشرب من هذا القرآن فعنده يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
فشربوا منه اي كرعوا منه لا يحنث باكل الخبز والشرب
من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل
ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة
وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق
عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق
جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوز بيع
الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره

شمس الائمة وبهذا عرف ان ما قال بعض الشراح وعند
محمد يحنث بالكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما
ليس بصحيح ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا يحنث
لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات
فشرب منه من ماء نهر آخر يؤخذ بكرع او باناء يحنث بالاتفاق
ولانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه و
ان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
فان نوى الحقيقة او المجاز يقع على ما نوى اتفاقا
ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في المستعمل فالعبرة
للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على
اصل آخر مختلف فيه وهو ان الحقيقة اي كون المجاز
خلفا في الحقيقة في التكلم عندهما اي بان صار المتكلم
بلفظ هذا الخ اذا اريد الحقيقة وهو النبوة لان الحقيقة
والمجاز اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى
وعندهما اي الحكم في هذا الخ مجازا خلف عن هذا الخ
حقيقة في الحكم اي ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة
لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى
وبعض الشراح فسروه بان اللفظ هذا الخ اذا اريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا الحر اي قائم مقامه وبهذا

التفسير

التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام
لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف
الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا الخ
والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا الخ خلفا عن هذا
فهو الخلاف والخلف لا جهة الخلفية قال شارح
المنتقى منصور الفاغاني هذا غير صحيح لان حكم الاصل
وهو الحرية الذي يثبت بهذا وليس بممتنع في هذا
المحل بل هو متصور كما في الاصغر شأنه فيلزم ان
يثبت الفتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور
الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا الخ فعنده
يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة
متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا الخ من حيث
التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تقرر موجبه الحقيقي
تعين المجازي ذكر الملزوم واراده اللازم وهو
الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل
في نفسه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد
لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالمؤبد لما لم ينعقد الحكم

يكون في الاصل

اذا اريد به المجاز فهو الحرية خلف عن التكلم بلفظ هذا الخ

خلف المجاز خلف عن الحقيقة

الاصلح وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحكم الملفق وهو
الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول
ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين
ثم ليظهر اثره في حق الحنث وهو الكفارة مع ان الاصل
وهو البر مستحيل في اصل الحلف انه اذا استعمل لفظ واريد
المعنى المجازي بل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحته اللفظ من حيث العربية
وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخليفة لما كانت
في التكلم عنده اعتبر لفظا الحقيقة لان المجاز لا يزاحم
الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز
المتعارف وعندهما لما كانت الخليفة في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر
استعمالا فان قلت يرد على قول ابي ح قوله لعبده
هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن
اذ البنتية سبب للحرمة كالبنوة قلت انه على الخلاف
فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية
بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك

لفظ ساء

الحقيقي سببا

الحرية

الحرية فاضافتها اليه كما اضافة العتق الى الحمار فيلغو قوله
المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم
بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا يعتبر
المشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو
اخضر او اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر
انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان
فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في
المعدوم وقد يتعذر الحقيقة فالمجاز هنا اذا كان الحكم
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب و
تولد بمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي
سواء كان اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر
على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة يثبت بهذا اللفظ
بل لانه لما اصر صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق
كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في
الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد بمثله فلان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان
النكاح لان البنتية اذا اثبت تظهر الحرمة من الاصل
وليس في وسعه اثباته بتحريم يقتضي صحة النكاح السابق
والذي في وسعه

ويكون حقا في حقوقه كالطلاق فالنفاذ غير صالح له قيد
بقوله معروفة النسب لانا لو كانت مجهولة النسب
فرقا بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة
النسب كذلك صح لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل التصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة
النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيما اظهر والحقيقة تترك
لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به
الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على
تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء
كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت
الى الاركان المخصوصة واستعملت فيها وترك معناها
الى القصد لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد
ثم نقلت الى المكان المعروف وبدلالة اللفظ في
نحو كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمكة و
عند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه
والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل
استعمال اللحم في المباحات وبالعرف لا يسمى لحما فلا يدخل
في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب في الاسلام و

متابعوه

متابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك
مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه
يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم
وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء والشرط ذبحه
كله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه مأخوذا مما
ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة الالم بكثرة القتلى
ولا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه
ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق
لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لانا سمعنا
سماه لحما في قوله تعالى من كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذاته باعتبار معنى هو المقصود
بشهادة الدوران فان لحم كيفما تركب دارت معه مادة
الشدة والقوة في ذلك الملحمة للوقعة العظيمة والتحم القتال
والحج الحج للبر والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمي
او الخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف
وقوله كل مملوك له حر لا يتناول المكاتب كما في تيدا وكان
مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول الملوك المطلق المنصرف
الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما

ولا يعتق لان المكاتب

فيعتقان بيان

كامل والرق ناقص وعكسه ان عكس ما ذكرنا من المسئلتين
الحلف بأكل الفاكهة من حلف لا يأكل الفاكهة فأكل الرمان و
الرطب والعنب لا يحنث عند ابي ح لان في هذه الثلثة
كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة
على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع
وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف
زائد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخلت الطرار
تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو
الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزائد في الطرار غير منافي للسرقة
بل يكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت
الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه
غذاء منافي للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد
غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما يحنث بكلها
لان الفاكهة انما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك
وان نوى عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام يعني ترك الحقيقة بقرينة لفظية
تحققت به سابقة او متأخرة الا ان السياق بالمنفوية
شيئين من تحت اكثر استعماله في المتأخر كقوله قلق اي اي
فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة

قوله

لا انما يقال

قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام عند ارادة اظهار
عجز المخاطب في الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الحالة كما في بيان
الضرورة كالوقاع لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق
الضرورة مأخوذة من ضرار القدر سميت بهذا الاسم باعتبار
ضرار الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى الغداء وهو يعني الذي طعام يؤكل في الغداة والتغدي
عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه
لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله
لا اتغدى العموم الا انما تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج
الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين
يديه فيتقيد به وبدلالة محل الكلام كقوله عم انما الاعمال
بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع
الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي
ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد ظهر
العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم
ان حقيقته غير مراد فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال
وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد

فان ورث القدر حلت وبانت
قال وضرار القدر
ايراد

الغذاء الطعام فالمدعو يجوز ان الطعام
الشبع حد الجوع والشبع ضرورة الجوع
السم ما يهلك بالشيء

وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ منع الصحة
وجود الاركان والشرايط ومنع الفساد عدمها ومنع الثواب
خلوص النية ومنع الاثم عدمه الا ترى انه لو صلى وفي ثوبه
نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب بخلوص
نيته ولو صلى رياء اجزت صلوته وليس له ثواب لفساد
اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح الاحتجاج الشافعي
بعلينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم
بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جايزة اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له
نحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا
ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون
النية كالبيع والنكاح وحمل ان فيه على الصحة وان
لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقايل ان يقول لا نم
ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم الحل هو
الاثر الثابت به بتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت
عند الشافعي على ما يبنى فلو سلم فلا ان يقول هذا الحديث
من قبيل المحذوف لان المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها

بالاعمال

بالاعمال التي هي محل الثواب فيختص عنده بغير البيع والنكاح
حالا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم
الآخرة لا يبقى له لقوله عم امتي فايدة اذ عدم المواخذة في الآخرة
يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة بها قلت ذلك
مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جايزة في
الحكمة بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او
اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة فيها وفيه ما وه ظاهر
على ان تقديم قوله عم امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز
المواخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه كان بحر البلاغة رشحة
من امواجه صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وازواجه
والتحريم المضاف الى الاعيان كالحرام في قوله تع حرمت عليكم
امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا
كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة ثم يثبت
حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا القرافيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير و
قال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان
التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور
ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل صدر من
اهل الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها

اولى من الاخر فيبقى مجملا ايضا الفريق الثاني بالعرف
فالواو من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قول حرمت
عليكم النساء والطعام الى الحكم المراد منه تحريم الفعل المقصود
منه وهو الوطء في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول
التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج
عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع
الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن الكلام بخبر ومنع الشيء عن الرجل
بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من
النوع الثاني ولا منع للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح
ويتصل بما ذكرنا ان الحقيقة هو الجمع بين حروف المعاني اي الحروف
التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل
بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف
استطرادا لمناسبته حكمها حكم الحروف وجه اتصالها
بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وصفت له فيكون حقيقة
وتارة في غير ذلك فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف
اي مطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا
انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما
زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا

واسجدوا

واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف فاره
حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان
يقال جاء زيد وعمرو قبله ولان انما للترتيب ولو كان
الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره
معارض بقوله تعالى واسجدوا واركعوا وفي قوله لغير الموطوءة اذا
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق
واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة بهذا اشارة الى رد
ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها
لو لم يكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تطلقن ولو لم يكن
للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لانا
موجب هذا الكلام الاقتران فلا يتغير بالواو يعني
الترتيب لم يثبت من الواو بل ثبت من ذكر الطلقات
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة و
الثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين
فاذا تعلق بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط
فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق الثاني والثالث
محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف

والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله
وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير باتيم به الاول وهو
الشرط شرطا للثانية فلا تساوت الثانية والثالثة
في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بينها الا جزئية ما يوجب
صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا
اخره يقع الثالث اتفاقا لان الشرط يغير ما ذا وجد في آخر
الكلام يغير توقف اوله على آخره كما في المستثنى فيتعلق به
الاجزئية المتوقفة دفعة قال في الاسلام وصاحب التقويم
الى قولهما واورد الاعتراض قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب
في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وان
الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب توقف ازمنة الوقوع
كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بدليل صلاحيته
ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا في الحال
لا يعمل وصف الترتيب لان الوصف لحق الموصوف
فكان العبرة لحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب توقف
ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
انما يقع بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو
للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه
الشافعي في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
فازال

فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام الى قبل
والفراغ في التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل
التصرف لانها غير موطوءة فلغى الثاني والثالث بهذا لا لان
الواو للترتيب لا يجاز قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه
يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق
باوله لانا نقول آخره ليس بغير بل مقرر لان حكم اوله
الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع
للقيد فيكون موكدا واذا زوج فضولي امرأة من رجل بعقد
او بعقدين بغير اذن موليها وبغير اذن الزوج وقبل
الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض فان اجاز توقف على اجازة
الاخر قيدت بقوله وقبل الآخر لان الفضولي الواحد
لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة
من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا
اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى
هذه قرة وهذه متصلا بطل النكاح الثانية وهذه
المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق
الجمع لصار كانه قال اعتقتها وتنتقض نكاحها فازاله

بقوله انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاول يبطل محلية
التوقف في صحة الثانية ضمنا لا تلحقه الاجازة لانه لا محل
للامة في مقابلة الحرة فصح لو تزوج امة نكاحا موقوفا
ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة
لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى
المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح
مضمومة الى الحرة فكذا جاز التوقف ولزم العقد في جانب
المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان
لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح
حقيقة لانه لا يثبت به المحل ولا يراد بقوله عم لا ينكح الامة
على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام الموقوف
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تنفصل عن هذا الاشكال
الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز
الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم سوى
فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما
بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان
المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى فلو اعتقها
بكلام مفصول فاجاز التزوج نكاحهما او واحدة منهما

جاز

جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقهما لا يتغير
باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاول
فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح بعقد واحد
واما اذا كان في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فا
لحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على
التعاقب فالنكاح على حالهما فايتهما اجاز جاز لانهما لو
انشاء العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه
لا تضايق في التوقف واحديهما لا يملك الاجازة في ملك
الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما
جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم
تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله
متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى قوله بغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به وبهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم
يقيده به فيبطل القائل ان نكاح الامة الثانية قبل
التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدين قيد به
لانه اذا زوجهما في عقد واحد لا ينعقد بالرد بغير اذن

قوله بعتقهما اه ان قيد قوله اعتقهما بما اذا كان
كلاما واحدا منهما اه

الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح
فلان وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما
بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما معا بان قال
اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح
هذه بطل نكاح الثانية هذه المسئلة موهمة ان الواو
للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام موقوف
على آخره اذا كان في آخره ما يغيره وله هذا علة لقوله
بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره
ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح
الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا
وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف
صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي
كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط والاستثناء
بعده وبطلانهما من هذا القبيل لا لان الواو يقتضي
المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده ادّ الي
الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة
الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق

للحال بيان

العبد

العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان
يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وح يلزم الحرية
قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد
الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة
المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة
اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصير حرا اعترض عليه
بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده
فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا
لم يبق للحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء
والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر
عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة ولا يجب المشاركة
في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية
واحدة لان المشاركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا
كانت ثابتة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني
وكذا الف وهذه الواو لعطف الجملة صح لا يجب تكرار اذا
طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والخبر عليها
متقين صح يقوم دليل يعارضها ومع المعارضة لا يصح ان
يكون دليلا لان مع المعارضة لا يصح ان يكون دليلا

او يقال الحرية حال الاداء والحال
وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف
فالحرية تتأخر عن الاداء صح

لان منع المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكفار يمتنعون
عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا
من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان منع
المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا
لا يصلح ان يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون مغيرا
لحقيقة العطف ذكر في شرح المنظومة فيه بحث لانا سلمنا ان
المعاوضة في الطلاق عارضة ولكن يتعين ارادتها بقرينة
ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا منع للعطف لعدم المنافاة
بين الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه
اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا
كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف
وان اختلفا لفظا وقالا ان الواو للحال فيصير شرطا
وبه لا يمنع وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه
بدلالة حال المعاوضة اذا الخلع عقد معاوضة فصار
كانها قالت طلقني في حال كوني عليك الالف فلما قال طلقت كان
تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل
والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان
وان لطف اي قدر ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم

يكن

يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار
فعبده الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية
بعد الاول بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاول بزمان
فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان
الاحكام مترتبة على العلل فاذا اقاربت منك هذا العبد
بلدا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر
الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء
ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت دائمة
لانها لو كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم كما يقال الشمس فقد آتاك الغوث اي المغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاتيان باق فان قلت
اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بقاء الحكم
على الاحتمال قلت لانه هذا بل يجوز بناء الحكم على الغالب
لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل
ان يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث

الدائم ليس بعلة دائمة للاشارة بل الفوت في ابتداء
وجوده علة الاشارة لا الفوت الدائم لان الاشارة
لا تدوم لان الاشارة اسم لايراد خبر سائر حتى ليس
عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما في القلب
فيكون المعنى اتاك الفوت فابشر فلا يحتاج اذن الى
هذا التكليف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله
اذا الى الفا فانت حر اي اذا اتى الفا فانت حر قلت
لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح
الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة فان قلت
دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قلت العلة
اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه
ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه
عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والوجه ان يقال لا يصح ان يكون فانت جواب الامر
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت
بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول ائتني
اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم

وحكمه

الامر على معنى ان اتيت الى الفا

فانت حر فيصير تقديره ان فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب

ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله له علي درهم فدرهم صح لزم درهمان لان الفاء
للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم
العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس
العطف انصرف الترتيب الى الوجوب كانه قال وجب درهم
وبعده آخر وقال ابن فلان لزمه درهم واحد لانه لما تعذر
الحقيقة ولم يكن صرف الترتيب في الوجوب لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا يتدرج مباشرة سبب آخر
بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني
كلاما مبتدأ للتأكيد وكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما
قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه فيما قلنا وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من
الاهدار وتم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة
الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت من المعطوف عليه
عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي من حيث التكلم والحكم
لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في
الاستئنافات فلا كان الحكم تراخيا كان التكلم تراخيا
تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة

منع العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل
حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لنظام افادة
لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده
في الكلام ويلغوا ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف
صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف
اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسببه ثم ولو قدم
الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم
طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت
ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانا
مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول
الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك
يكون لغو المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف
لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق

كما هو

كما هو محتاج الى المبتدا محتاج الى الشرط قلت احتياجه
الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا
لكان لغوا ولا كذلك الشرط وما لا يتعلق جميعا بنفي يتعلق
الكل في المدخول بها وغير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر
وينزلون على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى
التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا
تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه قال للمدخول
بها وقدم الجزا فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم
تعلقها بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه من الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
وفي قوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذا علم الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز مستحتجا بهذا
الحديث ولكنا نقول المستغير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث
عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير منه
ثم ليكفر عن يمينه واجرا اللام على الحقيقة يعني الامر به
بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة

تقدير الحقيقة لان التكفير بعد الحنث بالاجماع وان الطلاق
بسببه واجب قبل الحنث

والكفارة بها

الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك
بحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا في الرواية
مشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولين يسلم
ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة
ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على
الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا في الواو
دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب
الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت
لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته
ففات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما
قبله الصيرانه المجرور ان راجعا الى بل على سبيل التدارك
للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو واثبت الجي اولا لزيد
ثم اعرضت عنه واثبت لعمرو وقد يدخل عليه كلمة
لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو
وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر محتملا صالحا للعطف المحض
اشار اليه بقوله فيطلق ثلثا اذا قال لامراته الموطوءة انت
طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة

الواحدة

الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله علي
الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا
الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق و
وجه الاستحسان ان الدين لا يحتمل التدارك والاقرار به
اخبار يحتمله قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية
بعد وقوع الواحدة هذا اذا لم يذكر اما اذا علق وقال ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند
الدخول فلو قال ثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو
للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى
المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فقضية اتصاله بذلك
الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس في وسعه
ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف
المحل بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين و
ليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام
السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمرا وانما قلت ما رايت
زيدا توهم واحد ان عمرا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم

الطلاق

وثبت النفي الكلية

وكان

فوقعتا

بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف
جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كما غير ان
العطف هذا استثناء منقطع يقع لكن في قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض
غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله
والا فهو مستأنف اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول شارح فوات المنع
الاول رجل قال هذا الدين في يدي لفلان فقال فلان ما كان
لي قط ولكن لفلان آخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله
ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات
على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون
العبد للمقر له الثاني ويكون قوله ولكن بيانا بانه نفى العبد
عن نفسه الى الثاني لانه نفى نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن
لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من
غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا
ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة

فرد

فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت منع نفي
الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لا نفيا فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت قوله
ولكن لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي
تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا
لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان او يكون ردا
العبد مغصوبا فيكون لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد
فقال زيد العبد وان كان مغصوبا فيكون له لكنه في الحقيقة
للمغصوب فيكون قوله لكنه للمغصوب بيان تغيير وقد عرفت بيانا
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمها
لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة
الاقرار لا يصلح مثالا لما نحن فيه لكن المخفقة والمذكور
في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة
الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين
في الحكم اوردوها في هذا البحث وشارح فوات المنع الثاني
ما ذكر في الثاني كما لانه اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة
درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائتين
وخمسين ان يبدأ فسخ النكاح فيكون باطلا وجعل لكن
بمعنى بل لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا من قصد ان نفي

اى نفى الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان
متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى
العطف فان قلت لانه انه نفى ضده واثباته لان النكاح
بائنة غير النكاح بائنة وخمسين قلت لانه الغاية لان المال
تبع فى النكاح الا يرى انه جائز بنفى المال وفساده ولو
قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما
جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا
مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد
حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد
المذكورين فى اشمل الاية وفى الاسلام واليه ذهب
عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين
انها موضوعة فى الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمرا
ابهمت فى رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم تره جميعا
وانما رايت احدهما ولكن شككت فى معرفة ذلك فيحتمل
كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفى غير
الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند
التباس العلم بشئ وذلك انما يكون فى الاخبار دون
الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام
ان الشك ليس بمعنى مقصود فى المخاطبات حتى يوضع له كلمة

يوجب

يوجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت
التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه
بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى
لفظ آخر اذ المترادف خلاف الاصل وقوله هنا حرف واحد
كقوله احدهما حر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها
للشك لان مواضع استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد
المعنى الثانى الا فى الخبر وهنا الكلام انشاء اى انشاء الاية
يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم
يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار
انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعنى من حيث
انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون
له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ومن حيث انه
اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما فى الواقع واليه اشار بقوله على اختيار انه
اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء اى اظهار
لما فى الواقع يعنى لا يكون له ان يبتدئ العتق فى ايهما شاء
بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه اذا
تذكر وجعل البيان انشاء من وجه حتى شرط صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت

الميت لا يصدق ويتعين الحق للعتق واظهار رقه
فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذا لم يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في
الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم
يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة
فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما
الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبينا العتق في كثير القيمة
يصح ويعتبر في جميع الاحوال فاعتبر جهة الاظهار لعدم
التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت
كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح
التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع
صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء
للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع
او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا
بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة
بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم
بهذا بدرهم او درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او
للتخيير وفي الخيار منها غير معلوم فيبقى المعقود عليه
او المعقود به مجهولا الا ان يكون في الخيار بيانا كان

كان

او مشترطا معلوما في ثنتين او ثلثة استثناء مما فهم من
قوله على خلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يجوز الا اذا كان مدة الخيار معلوما و
كان عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة
بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما
شئت يصح استحسانا وعند زفر وان شافعي لا يجوز
العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان
هذه الجهالة بعد تعيين مدة الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقد الحق
الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة
اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط
الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد
والتأخير في العقد اقوى من التأخير في الحكم فكيف يجوز
الاطلاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة
فاستقيا مجاز الاطلاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب
ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في
شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى
فلا يجوز الاطلاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا
اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين

قلنا شرط الخيار

الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما
ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة
دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل
يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف او الالفين او
لالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة
في التخيير يعني بين القليل والكثير من جنس واحد ولا
وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه
وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول
يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد
لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على
هذا العبد او على هذا القيد واحدهما اوكس فانه يجب
الاوكس فانه يجب وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة
في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل
في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح
وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم
فيفسد ح توجد فيصار اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة و
الالفين المؤجلة ان كان مهر المثل الفين او اكثر
فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج

يعطيها

يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين و
هو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون من اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة و
كفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او
صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية
يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء
احد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو اداه
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى
قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان
ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير
والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او
المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما
اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين
طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا
فعل احدها سقط وجوب ما فيها واذا ادى الكل
يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل
واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع

وهو باطل قلنا لانم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه
باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق
عبد الغير عبده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف
ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع وكلمة لو لايجاب
في احد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في
الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان
او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع
الجناية قطع الطريق وعند نا كلمة او للترتيب على حسب
الجنايتهم فيكون بعض بلرفي قوله تع فهي كالحجارة او اشد
قسوة اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس
واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط
ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا اخافوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع
الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف من انواع الاجزية عند
غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان

يقسم

تقسيم الاجزية على اصول الجناية بما روي عن ابن عباس
وادع بابي برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة
عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن قتل اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده لاجل المال
ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض
فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه
حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل
الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال
لعبده ودابته هذا حر او هذا انه بط لا يثبت به شيء لانه
اسم لاحدهما غير معين يقع او وضع لاحد الشيئين وذلك
الاحد اعم من كل منهما لا على التعيين والاعم يجب صدقه على
الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير
صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد
الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات

على التعيين بغير لا

لا بالمفهوم ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية
وعدمه هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان
غير المعين ليس بجعل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا
عبدين تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين اي لو كان
المذكور ان عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا
للتعيين لا اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
كما في قوله للاكبر منا منه هذا ابني فجعل ما وضع له حقيقة
وهو لاحدهما غير معين مجازا فجعل وهو لاحدهما على
التعيين وان استحالت حقيقة اي تعذر العمل بحقيقته
فيلغو اذ كر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت و
بهما يكفر ان الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز
خلف عن الحقيقة فالحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا
فيبطل المجاز كما في الاكبر منا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله
لكان اولى لانه مجاز له عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير
فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معتبرا في المعنى
المجازي وستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه و
بين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيعبر بنفي واو

العطف

العطف اذا كان في موضع النفي او في موضع التعليق والله
لا اكلم فلانا او فلانا حنث اذا كلم احدهما حنث
كلمة لان النكرة في موضع النفي عام ويكون واحد منهما مقصودا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بكلمهما لانه عطف
على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والكفر
مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحد منها لكون كل
واحد منها محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما
معا لم يحنث الا مرة كالواو ولا ان اليمين واحدة وكونه منفيا
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا
هتك واحد مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
فانها اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا
للنهي ما طاعة احدهما قبل الاثم عتبة والكفور الوليد لان
عتبة كان ركابا للاثم شديد الشكيمة في الفسق وكان الوليد
غاليا في الكفر متعاطيا لانواع الفسق وقال الاباحة ولو حلف
لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا قوله الا فلانا استثناء من
الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع
قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون

مأذونا في الانواع كلها ولا ثبت ان الاباحة من دلائل العموم
فلا
الا كلية او عموم الاجتماع فله ان يكلمها من غير حنث
بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس
واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان
جانيا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يحنث ان جالس
كل واحد من الفريقين مضارا وتفيد اباحة الجمع و
الواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن
الاجراء على حقيقتها فالمانع من حمل او على حقيقتها و
بين احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء من معنى
لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين
فانها كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام
شخص غير معين فانها كلم فهو معين فيكون حانثا فيلغو
معنى الاستثناء او تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا
فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما
والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل
الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق
بين حتى والا ان ان حتى تجر بمعنى العطف دون كلمة
الا ان وكون الثاني جزاء الاول او عنده شرطا في حتى
دون الا ان كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم

او يعذبهم

او يعذبهم فانهم ظالمون او هي بمعنى حتى لانه لو كان على
على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس
والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع
على الماضي وهو ليس بحسن فلا سطف حقيقته استعير لغاية
لان او لاحد المذكورين وتبيين كل واحد منهما باعتبار
الخبار قاطع لاختيار الاخر كما ان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل ونقل الاسم ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك
من امرهم شيء في عذابهم او استصلاحهم او هدايتهم
الى ان يتوب عليهم فتقر عينك بحالهم وما عليك الا البلاغ
او الا ان يتوب عليهم بمعنى نقل الاسم ممتد بجميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده سبب
نزول الاية ان النبي عم استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن
ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه
ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكني بعثني
داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية
ومنها علم عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث
لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون الغاية ينتهي النهي عند
التوبة كما ترى قولك لا تزمنك او تقضي ديني فان الملازمة
ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم حجة او سؤال الهداية

الحجة ابرها بالحج القصد

فالاول يمنع والثاني تحصيل الحاصل ولنا ان يقول
العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكرنا الكشاف
ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم و
قوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى انه تعالى
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او ينصرهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من الامر
شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق
العطف على ما ليس حسنا ممنوع كان الاولى ان يطرح
المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون بابت رهم
عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك شيء وعدم
صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب
في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا
يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى الى قوله لانه
غير خلف وتاء شله فانه تاء منصوب باضمار ان بعد
الواو ولم يسبق شله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة
وهي الجمعية وقع للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما
قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها
او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
اي عند انضمام عدم قرينة فالاكثر على ان ما بعدها

الخلف بسكون اللام و
حتى السجدة ٥

داخل

يكون المعطوف لا الفعل والعين

داخل فيما قبلها كما في اي كما ان الى للغاية وسيقول للعطف
لنكتة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية
يعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استغفرت من
الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الى الكسان ان يرفع
يديه ويطرحها مع بقاء حالة العدد حتى الفرعي جمع قريع و
هو الفصيل الذي له عشر ابيض يخرج بالفصال وداوه
بالملح قال المعطوف الاول لان الفرعي لا يتوقع منها الكسان
لضعفها هذا مثل يضرب فيمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الاقوال ان
تجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت
قوله ان يجعل خبر عن قوله مواضعها وهو غير صادق
قلت اراد بالموضع الاستعمالات شبه المجاز بالمحل او
المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر
تقدير ومواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا
او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية من جملة مبتداه
ومنع كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك
خرجت الناس حتى جاءت طلبة ليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجارة
والمجرور معمول بقولك سرت وعلامة الغاية ان يحصل الصدر

الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء بمعنى علامة
الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل صح
قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد صح دليلا صالحا
لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين
او احدهما فللجزاءات بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية و
الجزاءات لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود
الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل استعارا
للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا
في المسائل الثلثة مسائل الزيادات كان لم اضربك صح تعليق
فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصباح يحنث لان الضرب
يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع في الضرب
قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك صح تعليق فعبدي
حر فاتاه فلم تعده لم يحنث لان قوله صح تعليقي لا يصلح
دليلا على الانتهاء ولان التعدية احسان والاحسان
داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان
يكون منتهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح
سببا والفداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى كي تعدني
ولو قال ان لم آتك صح التعليق عندك فعبدي حر قال الشيخ
قوام الدين الاتقاني صح التعليق بدون الالف كذا السماع

في مولانا

في مولانا حسام الدين الصغاني وكذا السماع في غيره من
المشايخ بالالف وجه الاول ان صح لو استعرت للعطف
وما قبلها مجزوم حذف ما بعدها علامة للجزم وعند ثبوت
الالف اوجه لان ما قلنا في وجه الاستعارة تقدير المعنى
لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الا يرى
الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج صح المشاة اي صح
انتهى الى المشاة ثم قالوا الجزم بحتى لا بالى استعير صح
هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون اتيانه
سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه لان الشخص الواحد
لا يكون مجازيا ومجازيا فاذا لم يصلح للمجازات حمل على العطف
بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور
سابقا ان صح عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهي تفيد
سببية الاول للثاني غير لزوم مجازا ومكافاة في شخص
آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وصح ادخل الجنة
على لفظ المضارع للفاعل في الدخول ولا امتناع في كون بعض
افعال الشخص سببا للبعض مفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى
الواو كما ذهب اليه القائل لان الترتيب اشبه بالغاية
وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاشبه وقال الشيخ

اشبه

قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب
عندي لان تجويز الاستعارة للعطف المناسبة بين
العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال
المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اولى لانه لا يفيد
بمجرده دون حال فكان اول وتاييده انه ان اتى اولم يأت
وتعدد مع التراخي بحيث اما اذا اتى فتعدد في غير تراخ
بتراخ بينه وبينها اي وفي ووقف المعاني ووقف الجزء
فالباء للالصاق فادخل عليه الباء الملتصق به ويجب
الاتيان صح لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر
مرضة جيدة فعبدي ويكون الكر مثلا باء المعقود
في الالصاق هو الملصق والملتصق به تبع بمنزلة الالات
فيصح الاستبدال به اي بدل الكر شيئا آخر قبل القبض
ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا موجلا لانه
اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
ويقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم وقت

حتى لو

الكشف

حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني
ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى لو اخبر صادقا
او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد منه كلامه
ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول
الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لا نم عدم الفرق لانا ان مع اسمها وخبرها تضمن
الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان دخلت من
الدار الا باذني فانت طالق فيتكرر بتكرار الاذن وكل
خروج لا باء الالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا
فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني
فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
يحنث ويكون هذا من قبيل لا اكلن كلا لانا المقدر كالملفوظ
لا من قبيل لا اكلن لكسبي من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره
صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله
ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل
على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا

في الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه فيكون معناه الا ان اذن فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع
قال الفراء الحنث لانه بمنزلة الاباذن وهذا اشبه
لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي
في رؤية اذا قيل له كيف اصبحت قال خير الله الخير وكما
قيل الله في كل موضع القسم واريد بالله اسهل من
ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر عند الزجاج
لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا باذن فيصير بمنزلة
الاباذن قلت قولنا الا خروجا باذن كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يجوز
استعماله واما وجوب الاذن لكم دخول بيوتكم فقوله تع لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله اذا دعيتم كان يؤذن النبي
فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع
ظرفا كما تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم
فيكون تقديره لا يخرج وقتا الا وقت اذن فيجب الحكم
بوجوب اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت

مرة

مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت
اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا
لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت
اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما
لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه
ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح
للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط
وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجازه
فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية
ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون
تخييرا والاحاطة ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق
طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق
بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط
والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو
قال انت طالق ان شاء الله ذكره في شرح المغني للسراج
الهندي ولقائل ان يقول يكون الوقوف على مشية الله قال
الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكما ينبغي ان يقع

الباء في

وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط غالبا باصله اي عند
ابي حنيفة

مطلب الباء للشرط

الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الهنا كلام
اقول يمكن الجواب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان شاء
الله محذوف معناه لا تصدرن منكم فعل المشية الا بسبب
مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مرادا للعبد
يكون مرادا لله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد
او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع
منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق
بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال
لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة
وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا
نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله
يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية
فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم لا هذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولئن سلمنا فلا نم لزوم الحكم على
تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا
ووقوعه على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بالمحال
معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله
تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها للصلة

اي

واعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه
والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما
يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل كمسحت الحائط بيدي
لان الحائط اسم المحل وقد وقع مقصودا بايراد كلمة
في الاذن فاذا دخلت الباء في المحل هي
حرف تحضيض بالآلة فتورث شبهة
المحل بالآلة فلا يراد
كلمة تبعيض

اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من
فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف
كان في الاصل ولانه كون للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا
والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة
من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه
ولكن التبعيض يثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله
الكرخي اي لكن الباء اذا دخل في آلة المسح كان الفعل متعديا
الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول
كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في
الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بل الفعل متعديا الى
الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون المسح الرأس
وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل
عادة لان ما بين اليد تعذر الصاقه فصار المراد به
اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش
ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها
جاز وباكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا
بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي وقد ظهر ان المراد

الضمير في اعتبر راجع الى الشافعي
التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة وما لابي حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم
الحكم في الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه عم بربع الرأس
في حديث المغيرة رضي الله عنه ولقائل ان يقول بالاجمال الآية
مشكل لانه متى علم ان يكون هذا اول وضوء رسول الله
عم ولم يثبت ذلك لا بالقول ولا بالعقل والا لنقل الينا
ولو سلم الاولية فلا يسبق التأخير بالنسبة الى الذين لم
يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين
لم يكونوا حضروا اتاك السياط والا لنقله الصحابة واشتهر
الرواية لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك
علم ان الاجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله
وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب
شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين وانما زيادة بتلها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة
قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى الالزام فقوله
له على الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين
مستعلي في ملزمه الا ان يصلح به اي بقوله الوديعة فيقول

القول صح

لانه لو لم يكن كذلك لم يكن تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز لانه لم يتبين ذلك

مطلب على الاستعلاء

ويراد به الوجوب لان الدين يلزمه ويركبه متعين

على

على الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل
معنى الوديعة من حيث انه فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه
فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة
والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى
الباء التي تعني الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق
فاه الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء
على الشرط لان المعاوضات المحضة لا يحتمل التعليق لما فيه
الغرر ولذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني
ثلثا على الف فطلقها واحدة يحنث الا في عند ابي
حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة
على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود
الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا يشركن بالله اي بشرط انه لا يشركن فيحمل عليه اذا الكفر
والمشروط لا يتوقع على الجزاء الا بالشرط الا ترى انه لو قال
لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار كانت طالق ثلثا
فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد من
اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نم انه معنى على
وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض
انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء

لذاتها وبين العوض بعارض التضايف فكان الاول
اقرب الى الحقيقة و من للتبعيض فاذا قال من شئت
من عبيدي عتق فاعتق له اي للمخاطب ان يعتقهم و هي
من فوجب العمل بحقيقتها ههنا لكن فصار الامر متناولا
بعضا ما واذا قصر في الكل لواحد كان عملا بها وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من علامة و كلمة من للتمييز
كما في قوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام
عليه في العام والاستثناء الغاية فان كانت الغاية هذا
شروع في بيان الضابط فان الغاية متى تدخل في حكم المغيا
لانها قد تدخل فيه كما في ضغطت القرآن من اوله الى آخره
وقد لا تدخل كقوله تعا فنظرة الى ميسرة غاية بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز
عن الاجارة المضروبة كالشهر والاجارة كالليل والغد و
رمضان فاجرته او بعته الى رمضان والى الليل او الى
الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم
وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في الحقيقة
اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار
زوال النهار كقوله في هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل

الغايتان

الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت غاية
بنفسها لم يستعرها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد
الاقصى في حكم المغيا مع انه غاية بنفسه في قوله تع سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
حيث دخل النجدم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت
بالنص لا بموجب الاسم قال بعض الشارحين اقول يجوز
ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها غاية بنفسها على
التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النجدم لانه
حين يتوضأ اداره الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل
ان يقول وان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق و
وان لم يكن وهو مجتمع عظيم العضد وعظم الذراع مفتقرة الى اليد
فانه بنفسها في الوجود فلا تكون غاية بنفسها فان كان اصل الكلام
اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها فعند خلا الغاية كالمرافق في قوله تع وايديكم الى المرافق
فان اليد اسم للجميع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له
لكن لاجل اسقاط ما وراءها في حكم الغسل ولقائل ان يقول
اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة

فا الفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه
القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى السبع لا تدخل الغاية ثم قال صاحب الكشف
الى يفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها
عنه امر زائد يدور مع الدليل فان لم يتناولها
اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي فيما تناوله شك
كما جاء الاثنان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان
الاجل يدخل عليه عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه
لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج
ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان
في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية
شكا فلا يدخل فذكرنا لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل
في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي الظرف
لكنهم اختلفوا في حده اي في حد في اثباته في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره في الظرف
ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفها
واثباتها في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت

طالق

طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى
آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد
ان لم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا فان نوى آخره
يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة
لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قولهما سواء
لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر
لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما
فيما اذا نوى آخر النهار بان اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب لانه شابه المفعول به
فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى
آخر النهار فقد غير موجب كلامه الا ما هو محقق عليه
فلا يصدق قضاء واذا حذف في يصير الظرف جزأ بهما من
النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه
فيصدق القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال
انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت
اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يصرح الفعل بان
اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان
الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق اشتغالا لانه عرض لا يبقى
فصار بمعنى مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول

الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول
بل يقع عليه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم
ان لا يصلح للظرفية والاولى ان يقال يوضع المصدر
موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله
بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال
بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت
كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية
ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها بابعدها واذا قال
انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق
ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت
اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل
غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما
بعده وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه
وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد
بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة
حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان
علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان

في الصورتين

في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده
درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله
درهم يجب درهمان وكان حكمها في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية فاذا قيد كل واحد
من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع
ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا
في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال
فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة الاضرة
فبتيمن بالاول فيلغو الثانية لفوات المحلية فان
لم يقيد بالكناية كانت صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان
القبلية يكونا صفة للاولى فبتيمن بها فلا يقع الثانية
لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لان البعدية تكونا صفة للاولى فاقتضى
ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان
قيدنا بالقبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه ان

كانت الدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة واذا قال لك عندي
الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم لان عند عبارة عن القرب في احد الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون له امانة والقرب من ذمته فيكون
دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم
في الامانة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين
وقال الفلان عندي الف درهم دين فهو يكون اقرارا بالدين
محتملا لكلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة
للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
لما قبله في الحكم تقول له علي درهم غير دانق بالرفع
فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير
للدانق وهو اسم الدرهم اختص به من الدراهم الذي
هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق
ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا
وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي
من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها
اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى
الشرط ليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ

الشرط

الشرط وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تنبيها لها لاصالتها
وانما تدخل على امر معدوم على خطر ان يحتمل الوجود والعدم
الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة الجملة صفة
لخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من
دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في
الممتنع والمتحقق وقوعه فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه
مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت
طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما
يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع
الطلاق محتملا فاذا مات الزوج تحقق الشرط فلا ميراث
لها ان لم يدخل بها لان المراة الفارة انما ترث اذا كانت
في العدة واذا دخلت بها فلها الميراث لوقوع الطلاق
قبل موته وكذا اذا ان ماتت لان قبل موتها يوجد
وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا
عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء
فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب
عليه الجزاء عبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من
الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي
استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر

واذا تبين خصاصة فتحل معناه ان تصلح لدخول الفا
في فتحل وذا الخصوص بان وقد لا يكون بها اخرى اي مرة اخرى
كقول انت طالق اذا تكون اكبر سنا ادعى بها واذا الحابس
الحبس يدعي جديد واذا هنا للوقت واذا جوز
بها سقط الوقت عنها كما بها حرف الشرط فصار بمعنى
ان وهو قول ابي حنيفة واذا تكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر اذا عنده
وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا
موضوعة للوقت وتستعمل للشرط مجازا من غير سقوط
الوقت عنها مثل متى بل اذا اول بعدم السقوط لان
المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا
جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت في متى مع لزوم
المجازات اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا ما بها اي متى
موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى
الوقت بجاز وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول
ابي يوسف ومحمد فانا قلت يلزم الجمع على قولهما بين
الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه
الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز
الجمع باعتبار الثاني في هذا ما قيل في شروح هذا المختصر
لكنه

وحتى للظرف خاصة فتقع بادني سكوت في متى لم اطلقك انت
طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه واذا اي اما اذا لم
اطلقك انت طالق فعند هما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق
فتقع بادني سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا
تقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت
بالاتفاق فمتى لا يقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك اذا
شئت فانه تقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله
حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم
اطلقك انت طالق كما ان اذا
محمول على متى بالاتفاق في
طلقي نفسك اذا شئت
صح

لكنه ضعيف لان ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بلفظ واحد
ممنوع سواء كانا في المعنيان او لا ويمكن ان يقال اذا موضوعة
بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله
وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت
لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض
ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض
له لاختلاف فيه والاول منه ان يقال هنا لم يستعمل الا في
معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا
المتضمن معنى الشرط فلم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير
ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت
طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى
شئت فلو كان للشرط لبطلت المشيئة اذا قامت من
المجلس كما في كلمة ان صح انا قال لامرأته هذا تفريع على
الاختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق
لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يبق احدهما
كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي تعارفا
لفراغه من كلامه مثل متى لم اطلقك فانت طالق لانه
اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق فكان سكت
وكما

بوجد ذلك الوقت فطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق
واذا ما مثل اذا الآن فهو لما يتحقق معنى المجازاة بانتفاء
النجاة ويسمى ما يفيد المسلطة لانها سلطت اذا على الحكم
وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة
ان دخلت الدار بجعله لو للاستقبال كما قالوا خاصة بينهما
في ان كل واحد منهما تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون
الثانية جوابا للاول وكيف للسؤال عن الحال يعني كيف
موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على
اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسئل عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى والا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب
انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه فان استقام السؤال
عن الحال جواب ان محذوف اي يكمل على السؤال وان لم
وان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل لفظ كيف ولذلك
اي لبطلانه قال ابو حنيفة في قوله انت طالق كيف شئت
انه ايقاع لان التعليق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق
الكيفية بهذا الكلام خصوصا بالحنفية لانه عند
صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني
اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل
المشية

قطرب بيان

المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها
لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى
الفضل في الوصف ان الزائد على اصل الطلاق كونه بائنا
او رجعيا والقدر بالرفع الى الثلث مفوضا اليها بشرط
نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلا بد في اعتبار النيتين اثباتهما فلانه فوض النية اليها
واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا اعارها ثابتا فقط فيقع اصل الطلاق وهو الرجعي
ثابتا قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان
يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج
قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين
البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما
محتملة كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه
ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو
غير ثابت واراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج
الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية
اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية

فاقلاع الفوائد الظهيرية راجعت الخول في جواب هذا
الاشكال فاقرح سمعي جوابا شافيا فينبغي ان يعتمد على
ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليس
شرطا لما اذا جعل الطلاق بائنا او ثلثا قوله الخ
فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج
لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان ثنتين حال
مفوض اليها قلت المفوض اليها في جهة الزوج ما يملك
الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا
اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقاس على هذا
ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا
نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت
طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث
حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قولنا انت
طالق يدل على الوحدة والثنتين عدد فيهما منافاة بخلاف
الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وبالانا
لا يعبر الاشارة الى ما لا يتأتى فيه الاشارة في الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله بتعليق
الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اي بتعليق الوصف
قال بعض الشراح اقول ان هذا متفرع على امتناع قيام الوصف

بالوصف

بالعرض بمنزلة ملتزم الخصمين بل الخلاف متفرع على عدم
انفكاكه عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصفه مفتقرا الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف
تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المص تسامحا لانهم
متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في
تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم
الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير
مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك
وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال
والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير
وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا
وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد
الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة
او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره
طالق واحدة واذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم
تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها وهو
عام فلها ان تطلق نفسها ما شاءت في العدد شرط نية الزوج
وتتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات يقتصر على المجلس وكم
هذه للمشيئة باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس

مطلب حيث وان

بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على ان
عدم مشيئتك فلو صرح بالمكان للشرط فكذا ما في معناه و
حيث وان اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث
شئت وان شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا ارتصار
للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق
ويتوقف نفسها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا
لغى ذكر المكان يبقى قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع
في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر
العمل بالظرفية جعلنا بها مجازا بمعنى ان لشارطتها في الابانة
فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف
اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت
لا يتوقف نفسها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا
عن اذا ومتى حيث لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية
فيه سريعا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيها معنى ظرفية
المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو
اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما في
ضمن ظرف الزمان فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه بيان له
والجمع المذكور بعلامة الذكور عند ما يتناول الذكور و

والاناث

والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات
ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار
علامته وهو حرف عند بعض اصحاب الشافعي الى الجمع
المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل الدليل عليه لان
كل علامة يختص بفريقه وضعا والكلام عند الاطلاق محمول
على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
قلنا تغليب المذكور على الاناث وادخالهن في الحكم
تبعا للذكور من العادة اهل اللسان سبب نزول
الآية ان النساء شكون الى رسول الله عم فقلن ما بالنا
لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن
الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن
كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية لتطييب قلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب في
افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية
وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث
خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستأمن لامرأته
على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين

مطلب التقرير

ولو قال آمنوه على جاني لا يتناول الذكور من اولاده
ولو قال على جاني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان
للبنات واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صريحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح
ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به
عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال
قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز فيه عن النص و
المفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد
القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه
الاستعمال وذلك يتحقق فيها اذا كانا مستعملين مثال
المجاز فيه كقوله لا اكلم في هذا الخطة كقوله انت
وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان
في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان
يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبار
لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح
لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان
ايضا ويؤيد هذا ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة

حقيقة كان الصريح مجازا ان التعبير فيه ظهور المراد منه
تميزه عن الاستعمال

والمجاز

والمجاز حكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام
اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد
منه بعين لغاية ظهوره ووضوحه جعل كانه نفس
معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط
اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر صح استثناء الغرية اي
في النية ولا ينتظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى
او لم يرد كقوله لك بعت واشتريت فان المقصود
حاصل بها نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق حتى
اذا اضاف الطلاق او العتاق الى المحل فيما وجه اضافته
يقع بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار
كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه انت حر او انت طالق يعتق ويطلق
نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق اقع حقيقة
القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأه
لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي صح استثناء الغرية
واما الكناية فما استتر المراد به اي باستعمال ولا
يفهم الا بقرينة يقع الكناية غير معلومة المراد ابتداء
ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الحقيقة فانه معلوم المراد

مطلب الكناية

لكن مراده ضمن بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير كها الغائبة وانا وانت فانها كنايات
حقيقة لانها لا تميز بين المسمى والمسمى الا بقرينة تنضم اليها
فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال
وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد
ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي
فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن
التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف و
لهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها
مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستترا ايضا لانه
يمكن استعماله للمرء ويكرر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل
وحكمها ان لا يجب العمل بها اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم
الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة
المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كباين
وحرام وخلية سميت بها اي بالكنايات مجازا بهذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات
والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هاهنا

هو

هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق
لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة
على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه
مبهم في انها بائنة عن النكاح وغيره فاستتر المراد الا في
بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية فقد كانت
بوائن اي صار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام
من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان
يقول اذا اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا
لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار
المدلول الوضعي وان اريد انه ما اراد المتكلم بالظاهر لا
استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بنية
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان
ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة تصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات عن الطلاق مجازا لانها
تشابهت الكنايات من الطلاق فلا ينافي فاذا زال الابهام
بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجبها التي هي
البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما استتر
علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية

عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه الحقيقي لا لذاته
بل ينتقل الى ملزومه كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي
ثم ينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن
هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم
الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع
له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه غير مراد فلا خفاء
في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية
عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم
الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية و
المجاز انما اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير
المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في
الضمائر وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة بهذه الاستثناء من قوله
سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات في الطلاق
على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه
استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العدة
يحتمل عدة الدراهم وعدة الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى
الاقراء

استثناء من قوله تطلق على صورة البينونة

يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجود عدة
الاقراء تقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة
تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف
زائد وهو البينونة وهذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها
واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة
لها فيحمل قوله اعتدي مجازا على كونه طالقا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب فان قلت السبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق اصالته فظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب بتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة
تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبيها بالطلاق واوجب العدة
لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي
لانه طلقتك فمن المضمر ما يثبت الطلاق ويجب العدة وما
غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبرئي رحمك
فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لتزويج
آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث

المذكورة في الآية ههنا واما قوله انت واحدة به
يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة
فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفا
صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنا قلت الاصل في الكلام الصريح
وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال صدر
الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة
بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب
بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم
يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف لان
عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون وجوه الاعراب
فلا يجعلون الحكم يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب او الرفع
او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت
كنت واحدة في الجاهلية اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة
بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة
اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم
المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه

وعلى

وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية
والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام و
الافادة والصريح هو التام من هذا المعنى وفي الكناية قصور
عن البيان لانه يتوقف في افادة المقصود على القرينة
وظهر هذا التفاوت الى التفاوت بين الصريح والكناية بحسب
الظهور والخفاء فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها
حتى من قال لامرأة فلانة او واقفتها لا يجب عليه حد القذف
لانه لم يصرح بالقذف بالزنا واما يجب اذا قال سكرتها او
زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف بالزنا فقال له رجل
رجلا آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في حق يقبله
كما قال عليه الصلاة والسلام حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا و
هذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو
قال صدقت لا يحد لانه يحتمل انه يريد به صدقت فيما قذفك
بالزنا وانا يريد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة
واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر
كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح

مطلب بعبارة التقي

لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب
لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال
عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني
عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص
قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة
كان سواء ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا
بعبارة النص واما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب
والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منها نص وهذا
هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا
على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم
لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور
راجع الى ما اراد وبظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له
عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فترتا بينه وبين
الاشارة حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفى
ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون
النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا
كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت
المحذور باقتلاء الكلام اعم من متن الكتاب والسنة

قلت

قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان
قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا
به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا
لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا
اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف
عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل
بما ثبت بنظمه بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان وخرج به
اثبات بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز
به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص
لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي
ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد
يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان
احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف
خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس
بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء الكلام
يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث
يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج
الى زيادة فكر يقال هذه اشارة خافية وانما سميت اشارة

مطلب الاستدلال باشارة النص

النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه
بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد
بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره بغتة وسرعة
باطراف العين من غير قصد الى ما يقابله فهو المقصود بالنص
وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة بقوله
لا قصدا وهنا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الرجل والمولود له
وهو الاب ارزقهن اي اطعام الوالدات وكسوتهن اول
الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن
اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانها في ذكر
المطلقات والمراد بالايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق
الابوة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة دون الابوة حيث لا يستوجب المنكوحة الابوة
على ولدها ويستوجب على الزوج والكسوة فالمراد ايجاب
فضل الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع
لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لايجاب
النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب
على التقديرين فهو اثبات بعبارة النص وفيه اي
فيما ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب

الى الاب لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من جنس
الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو
كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا والى ان
للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض
والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه
احد في هذه النسبة وهذا اي العبارة والاشارة
سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد
الحكم بظاهره واشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون قطعية
وغير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى
باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان
الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح
لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم يا معشر النساء
انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان ديننا
قال عم تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه
لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه
الشافعي وهو معارض لما روي ابو امامة الباهلي رضي الله
عنه عن النبي عم انه قال الحيض ثلثة ايام واكثره

عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة ولا
اشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كما
الثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فيكون عاماً قابلاً للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب
جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد و
امواله ملكاً للاب ومختصاً به واما الثابت بدلالة
اي النص فاثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز
من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى
لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة
من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان
ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى اليه
الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة
لا شرعاً فانه اذا قيل اضرب فلاناً يفهم منه لغة
ايصال الالم الذي يفضي اليه الضرب لا صورة الضرب
وهي استعمال الة التأديب في محل صالح للايقاع عليه
حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضرباً حتى لو حلف لا يضرب
امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعراً او
خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت اذا اريد
الضرب

الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعاً بين الحقيقة
والمجاز او العلل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه
من الدلالة لجعله من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد
بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق البينة على
الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى
النص ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث
ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياساً
خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة و
بقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء
ثابت شرعاً والمحذوف ثابت عقلاً لا اجتهاداً
تأكيد بقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ كلمة
اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف
الذي يوقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية
من النهي على وجه الضرب بدون الاجتهاد ولان المقصود
من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف
لا يضرب فلاناً فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه
او مد شعره حنث لحصول الايلام قال بعض
الشارحين لو قال المص نا التمثيل كحرمة الضرب الثابتة
بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم من لغة دون اجتهاد كان

اول ليكون مثالا باذكره وهو ان ثابت بدلالة النص
ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار
فكان اولى في قوله لا اجتهاد مع وجود ما قاله بعض الاصوليين
من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو
الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة
كالاذى وانما يسمى قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان
اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس شرط
في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب
من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع
القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به في نفاة
القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة
النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم
كثير من الناس في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل واحد
ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى
الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس
لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة و
يمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة
عليهم

عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي
الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب
الكفارة لاجل افساد وهذا المعنى موجود في الاكل في
الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان
كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة
تقدم على الدلالة لان لها وجوه النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان
وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت
مثال تعارضهما ما قالا ان من رمى يجب الكفارة في القتل
عمدا لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر
فلان تجب في العمد كان اولى لكن بهذه الدلالة
عارضها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم فكانه يشير الى عدم الكفارة في العمد لان الجزاء اسم
للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم
بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة لكن المراد جزاؤه
الآخرة والا كان فيها اشارة الى نفي القصاص فان
القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء والمضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب
بعبارة النص الوارد فيه كما اي لان الثابت

لان ج

قلت ج

ولهذا ج

بالدلالة كالثابت بالاشارة فيكون قطعيا مضافا الى
النص والمقاصد اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي
وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت
بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس
الذي لا يدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت على الجنايات ماحية للسيئات لا مدخل للرأي
في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة
الاثام فلا يكون اثباتها بالقياس الذي عنيناه على الرأي
واما اذا كانت العلة منصوصا بكون ذلك القياس
بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب المحقق
الثلاثة القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام علي البزدوي وقال بعض اصحابنا والشافعي
دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف
سمعت عمي فخر الدين الماتريدي وهو اعلم من تكلم
في غير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس
الحدود والكفارات وح لا يظهر فائدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة
ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان

فانه

فانه روي ان ماعزا اقر بالزنى وهو محصن فرجم ومعلوم ..... انما رجم لانه زنى وهو محصن
انه بالدلالة فيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بدلالة لا لانه ماعز فثبت في حق غيره ح
النص الخ وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله
انه صلى الله عليه وسلم قال الا وان الرجم حق على من
زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكليف ومثال اثبات
الكفارة الايجاب على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة
نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب
النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة عليه وذلك لم يكن
لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف
يجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة
في العلة وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة
ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد على وجه
الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير عمد
وقال الشافعي رضي الله عنه لا كفارة بالاكل والشرب
لانها شرعت في الوقاع خلاف القياس لان الرجل
الواقع امرأته في نهار رمضان جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة
رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي صلى الله عليه
الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا

لانم انه غير معقول المعنى لان الشارع منع عن الرفع عهد
الجناية الاعتاق بعين ولم تكن التوبة وحدها ولئن سلم
انه غير معقول المعنى ولكن لا يثبت بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا
يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ
كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل
ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة
التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله
علة الحرمة وحيث وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن
علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض
واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص
اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه
يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص
والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة
بينهما وحكم المقتضي وهو المراد من الثابت هنا فما
لم يعلل اي حكم لم يعلل النص في اثباته الا بشرط
تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط
هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط

تقدمه

تقدمه عليه اي اقتضاء النص لصحة ما يتناوله اي لصحة
معنى يتناوله النص فصار هذا اي الثابت مضافا
الى النص بواسطة النص المقتضي بالفتح بمعنى المعقول
اذ الحكم ثابت بالمقتضي والمقتضي ثابت بالنص والثابت
بالمعنى ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت
على الحكم لا على المقتضي كما حمل عليه بعض الشارحين
وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في
تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه والضمير
عائد الى ما جعل ذلك وهو اشارة الى الثابت وقوله
المقتضي بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن
الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسمية
بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في
فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير
الكلام واما المقتضى فالشيء الذي على النص قلت
لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن
من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم
لحصل منه تعريف المقتضي وهو شرط تقدم النص
بخلاف العكس فما ذكرناه هو الاقيد وعلامته

باثبات

لم يعلل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم

جعل الحكم

على ح

اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور
يغير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره
اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير نظام الكلام على حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف
المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف
الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
واسئل القرية فان السوال مضاف الى القرية فاذا
صرح بالاهل كان السوال واقعا عليه ويتغير اعراب
القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتاخرين لما
راوا في بعض افراد هذا النوع عموما جعلوا مثل قوله
طلق نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح
لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتغير بعد
اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك
عني بالف فان البيع قد قدر مذكورا يصير اعتق عبدك
عني وهو تغيير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب
بعصاك الحجر فانبجست منه اي فضرب فانشق الحجر
فانفجرت والمخصوص مقرر على حاله بعد تصريح
المحذوف فلم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي

كثبوت

كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق
فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق
والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلق نفسك
وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلق نفسك غير
مقدر والمحذوف بل معناه افعل فعل التطليق و
الكلامان بنيان على معنى واحد الا ان احدهما اوجز
فصار المصدر مذكورا فيه لغة فتصح نية التعميم ولهذا
صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى و
المقتضي مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في
قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتملك
مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو
المحذوف لا المذكور كما في اسئل القرية وهذا الفرق
ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور
كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون
لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل
للمحذوف ومثالوا لمشروعية الامر بالتخيير للتكفير
كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضى خبر مبتدا محذوف
اي هو مقتضى للملك ولم يذكره اي وان لم يذكره

ثم امر بالتحرير فان الاعتاق بالالف لا يصح الا بالبيع و
البيع مقتض وهو الملك حكم المقتض فيثبت البيع
متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته
ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع
فيثبت البيع بشروط المقتض لا بشروط نفسه اظهارا
للتبعية كالعبد يصير مغيا بنية الاقامة ثم الوصاية
سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه
خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مشروطا
التسليم ضرورة الامر بالاعتاق الابق ويثبت للامر
اهلية الاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله فيمن
قال لغيره اعتق عبدك على بغير شيء فاعتقه ان
العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة
ومحمد رضي الله عنهما الفرق بين القبض والقبول حيث
سقط احدهما دون الآخر لان المقتض قول غير مذكور
حقيقة جعله كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول
اعتبر شرعا فيكون في جنسه فيصح ان يسقط اعتباره
بطريق الاقتضاء لان المقتض قول القبض ليس
في جنسه والقول دون القبض فلا يجوز ان يبطل

بالاقتضاء ح

لاجله

لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا باذا اقال لغيره
اطعم عني كفارة يمين فاطعم الآمر حيث جاز ويثبت
الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت القبض بقبضها
عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف
الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في الالف
ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بما ثبت به بل يذكر
المقتض فحسب لانه لو صرح به بان قال الآمر بعتبه منك
بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتديا ووقع
العتق عن نفسه ومنع قوله اعتق عبدك بعني العبد
الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكا بالف عن والثابت
به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه
مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض
فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
لا ضرورة والثابت بالمقتض ضرورة ثبت لتصحيح
الكلام شرعا لا لحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت
فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
لتعارض المقتض والدلالة مثال ولا حاجة اليه
لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال
صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين

تعارضهما مثلا فقال اذا باع عبدا بخمسمائة بالف درهم
وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق
عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان
دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بنهيه
شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب
ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز
فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نم
المعارضة اذ من شرطها تساوي الجهتين ولا تساوي
بينهما لان المقتضى يكون مع المقتضى كلام الامر و
الدلالة ثابتة بالاثر فلا يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجيح الدلالة على
المقتضى فانها لو رجحا بالبيع بان قال المشتري بعت
هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز
البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير
معارضة نص فلا يكون نظير معارضتهما ولا عموم
له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف الالفاظ
والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم و
لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على

المصدر

المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول
ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون
عاما كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا
ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدرها يصح اعتاقهم
وغير ثابت بالنسبة الى الاحكام من خيار الرؤية و
العيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال
الشافعي وجه المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز
فيه العموم كما في النص قلنا لانم انه بمنزلة النص من كل
وجه وانما كان بمنزلته في تقديمه على القياس ولا يلزم
من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق بخلاف قوله
ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة
في سياق النفي تعم فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد
دون الماهية بخلاف قوله لا اكلا اكلا فان اكلا نكرة
في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم انا يراد

مسئلة الاكل من قبيل المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح
الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية
وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح
هذا عطف على قوله صح اذا اقر وقال الشافعي يقع ما نوى
من الثلاث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل
نيته كالو صرح به ولو لم تحتمل العموم لما صح ايجاب
الثلاث ونحن نقول ثم انا طالقا يدل على المصدر الا
ان دلالته على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه
المراة بالطالقية فيدل على طلاق قايم بالزوج وهو
بمعنى التطليق واما التطليق اسم شرعي يثبت ضرورة
اذ تصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيكون بائنا بطريق الاقتضاء فيقدر
بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت
طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة
انما هي على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون
لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الحاضر الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم

في الحال

على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مستقلا لا تبعا
الظهار لا الطهار لا يستقل في الشرع الا اذا قال
المقتضى صح

لا بها لا على طلاق
قائم صح صح

ماض لا على
مصدر صح صح

في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية
الثلاث فيها اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي
رضي الله عنه فلكونه قابلا لعموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق
ثابتا بالنص لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح
حملا على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو
الثلاث مجازا لانه باعتبار ان لم يكن عاما على
ما يجوز من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام
فان قلت لم لم تجز نية الثلاث في المقتضى بهذا
الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت
بائن فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين
خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى بالحمل
لفظه فصحت **فصل** التخصيص على الشيء
باسم العلم والمراد ما يدل على الذات لا على الصفة
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص
عند البعض وهو ان في والاشعرية وبعض
الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر لتخصيص فائدة

لا

مطلب التخصيص

فيكون الحكم عما عداه منفيا يقال له مفهوم المخالفة وهو
ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا عند المنطوق و
له شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته فلم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة
نص ورد في المنطوق لخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة يكون الربائب في حجورهم
فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا للكشف والمدح والذم
ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسوال خاص كما اذا سئل
عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على السوال
في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على عدم
وجوب الزكاة عند عدم السوم كقوله عم الماء من الماء
فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال لعدم الماء بمعنى
الاكسال ان يجامع الرجل امراته ولا ينزل المني وهم
كانوا اهل اللغة فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك
وعندنا لا يدل عليه ولا يلزم من قوله محمد رسول الله
لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله ولقائل ان يقول
رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه وصدقه
مستلزم لصحة نبوته لانه اخبر بها فكون الملازمة
المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم
فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول
ابي عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص
مقرونا بالعدد يدل على الحصر لانه لا يجب الحكم في
غير المنصوص انما يثبت على النص لا بالنص فلا يوجب
ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا اكثر المشايخ
القتل والعفو في القصاص والتخيير على قوله صلى الله عم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان القتل والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات
والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية
الله تعالى بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار
خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنين محجوبين وهذا عمل بمفهوم
الخطاب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحيث دل الاول لامر خارج لا من قبل التخصيص
والسند لا يتم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة
لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب
في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله
العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص
في الرواية يوجب نفي الحكم كما قال صاحب الهداية

في اثبات الحكم في غير المنصوص للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص صح

قوله في الكتاب جاز الوضوء في الجانب الآخر اشارة
الى انه يتنجس موضع الوقوع في هذا القبيل حيث
يعلم انه لو لم يكن للنجس لما كان للتخصيص اذ الكلام فيما اذا
لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول صلى الله عليه
فانه اوتي جوامع الكلم فلعلها قصد فائدة لم يدركها
لانا النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب
نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فنقول ان تأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره
لتأمل درجة الاجتهاد والاستدلال تمام اي في الارض
بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالكم
عن انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس
عند عدم المعهود لا بدلالة النص وقد ورد في
بعض الروايات الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر
اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار على منع جميع الاغتسالات من الماء فيما يتعلق
بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود
الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض

لا فائدة صح

والنفاس

والنفاس فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال
غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا بنفي مرة اخرى
دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا
لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان
دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى شيء يوجبا
الخاص اي الموصوف بوصف خاص بعض افراده بان
يكون في نفسه عاما فيتقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد
او علق بشرط خاص كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند
عدم الوصف او الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله فانه جعل
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم
الاصلي الذي قبل التعليق حتى لو لم يجز هذا التفريع لقوله
ان فوق رحمه الله نكاح الامة الكتابية عند طول الحرة
ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف
المذكورين في النص وهو قوله تع فمن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح
الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى علق
جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات
بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند

بوصف خاص

المؤمنة صح

عدم عدم الشرط
والوصف اي لا يجوز
نكاح الامة المؤمنة

وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات
الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي رضي الله عنه الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم
يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله
انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله
ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان شرطا
وكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة فثبت
الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف
كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار
لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما فيما بعد ما
صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على منع انه لولا التعليق
لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع
وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق بالجنس
كما ان تعليق العقد لا يؤثر في قتله الا في هو السقوط بالاعدام
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فصح ابطال تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله رحمه الله من ان التعليق
عامل في منع الحكم دون السبب مثاله لو قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت

وكذا الحق بالوصف

علة

فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب
من الملك في المحل واذا لم يوجد لغو كما اذا قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق وجوز ان يكون هذا معطوف على قوله
ابطل التكفير بالمال وكفارة اليمين بما اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كسوتهم قبل الحنث لانها اليمين
سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس
وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيبطل
التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
عنده لان وجوب اداءه لا يتأخر عن نفس الوجوب فاذا تأخر
وجوب الاداء الى زمان وجوب الشرط علم ان الوجوب
منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب فلا يثبت
وجوب اداءه كالثمن المؤجل ولهذا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر وتعجيل الزكاة قبل الحول فان قلت هذا
ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه
جائز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق واداة الشرط او لا والجواب عن قياسه
على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب
بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل

بخلاف المال

فانه جاز ان ينعقد
بالوجوب

يجوز

التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه
لا يدري اي يكون ام لا والقياس ان لا يجوز تخيار الشرط
كمن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له
في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا على الحكم دون السبب
تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما في قبيل الا
سقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على
السبب ليكون التعليق كاملا وفي قيامه على تعليق
التقدير ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء
معدوم يتصور وجوده ولان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين
فتح المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدنية
والمالية جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام
في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد
مال لا محالة ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى ثم
استيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجب
بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما
العبادة اسم لعمل يكتسبه العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضات الله وفي هذا المال والبدني سواء كذا

عند وجود الشرط و
هاهنا التعليق
موجود فلا يكون
وجوده للابتداء

قاله

قاله الشمس الائمة وعندنا التعليق لا ينعقد سببا لان
الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو
ان يكون صادرا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك
وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط
حال بينه وبين المحل لان الشرط يصرف من المتكلم
يؤثر فيما فيه اختيار للمتكلم وهو التطليق دون و
قوع الطلاق لانه جبري بعد التطليق ما فات وصول
التطليق الى المحل فبقي التطليق غير مضاف الى المحل
وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فان قلت
لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغوا قوله ان تزوجتك
فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت
ان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا
لان يكون سببا حتى لو علق بالشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ولقائل ان يقول
يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله
بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزو
جوه الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا
فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يحتمل التأويل

بالشرط

انشاء الله تعالى

نكتة

فلا بد ان يتبين بحكم او عدم صحته اعلم ان الشافعية
قد خالفنا في اربع مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الحكم يبقى على العدم
الاصلي لا اثر الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط
موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا
العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس
عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا
عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط
كالنذر عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت
اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جنن
قد خلت الدار تطلق ولم يجز في هذه الحالة لا
يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه و
ما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح غير اعني و
جود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم
يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد
وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكاة على قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة زكوة
عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق

كالمفسر

كالمفسر فكان المقيد اولى واعلم انهما اما ان يرادا في
السبب والشرط او يرادان في الحكم وح اما ان يتحد
الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد
الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها
يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد
في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما
اذا كانا متعددين واما الباقية فمختلف فيها فمن القسم
الاول وهو ورود المطلق في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا
الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو اختيار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم
دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على
امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على
ما ذكرت في المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف
تهافت لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على
اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت
تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان
كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وساير الكفارات
ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة

بعد بيان قد يشير الى اتحاد الحكم لا يا [illegible]
لهذا تقليل في قال الحمل في الجاز ثنتين بالقياس [illegible]
وصف يجري مجرى الشرط فوجب النفي عند عدمه الوصف
اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي كفارة القتل
لما ثبت في اصله وفي نظيره من الكفارات لانا جنس واحد
من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر
كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم
لانها نظير اي كونها طهارة والطعام في اليمين لم يثبت
في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي رحمه
وهو ان الطعام في كفارة القتل حملا لها على كفارة
اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص
باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام
عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام
عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم
من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم
ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به
في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية
المعدوم محال خص الطعام باليمين
باليمين

باليمين لان الطعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي
الشافعي رحمه الله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان
كانا في حادثة واحدة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق
الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز
ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا بحكمين
لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل
في اخر المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد
وحادثة واحدة لانا العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة
مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه صيام ثلاثة ايام
وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رض
عنه متتابعات فصيام ثلاثة ايام متتابعات لانا الحكم
وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع
وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على
المقيد قراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت
الزيادة بها على كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال
المص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد بالمتضادين
المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام

الا ان يكونا في حكم واحد
المستثنى من قوله لا يحمل
المطلق بعض يحمل صح

فان قلت كيف قيل انه قراءة بن مسعود وقد شرط
في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه
الله تع على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه بسوى
قلب ابن مسعود رض الله وفي صدره الفظ ورده البعض
وهو قوله صلى الله عليه او واعني كل حر وعبد و
قوله صلى الله عليه وسلم او واعني كل حر وعبد او مسلمين
في اهل السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان
يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه
يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين
والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل
المطلق على المقيد اوى الى الغاء المقيد فان حكمه
يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة
فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم
كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان الحمل لعدم
مكمل وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا
ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن
ان من معنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد

قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اى
ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب
النفي اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل
النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء
من الادوات المخصوصة الدالة على السببية الاول
لكنا لا نم الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود
الشيء سواء كان داخلا فيه او خارجا ولا الشرط على
ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء و
لا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وانما هو ان الشرط
النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع
الطلاق ولا نم ان اعلى درجات الوصف ان يكون علة
وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة
دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط
ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون
ثبوته بورود الشرع والعدم يتحقق قبل الشرع
فلا يكون حكما شرعيا فلا يكون نقيضا لغيره فيقتضي
عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة

القتل وليس كذلك اي وليس سلمنا انه يمكن تعديته فلا
الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره اذا لوحظت
المماثلة بين الاصل والفرع اما الاول فلان السبب
في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لانم ان القتل
الخطاء اعظم من الظهار قلنا الكفارة تجب بالقتل الخطاء
واليمين الغموس والقتل العمد عندكم اعظم منه ولما
ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل واليمين
المعقودة ولقائل ان يقول لانم ان القتل العمد اعظم
في الغموس ولو سلم لانم لزوم التفاوت بين القتل
الخطاء واليمين المعقودة على قوله صلى الله عليه
خمس من الكبائر وعدّ منها القتل في غير فصل يدل على انه ليس
باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين
التخيير في الاشياء مع النقل الى الصوم دون التحرير
وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع
وجوب المفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة
هذا جواب عام دفعا عليا وهو انكم جعلتم قيد
الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير الاسامة وجعلتم
المطلق

وليس كذلك اي الاطعام تجب بين المطلق والمقيد في السبب والحكم م

الثلثة ع

عند ع

المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل
زكاة على المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل
السائمة زكاة والعدالة في قوله تع واشهدوا ذوي
عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعا واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النص اي نفي الجواز بدون
القيد لكن السنة الموقوفة في ابطال الزكاة في العوامل
والحوامل وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل
ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة اي زكاة
او جعلتم نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله ع في خمس
من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبأ
الفاسق اي خبره وهو قوله تعا يا ايها الذين امنوا
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر
وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله او جعلتم
نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعا واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد بالنسخ ما هو
المطلق فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم
وان اراد غيره فليس بمعلوم قلت ان اردت انه غير
معلوم لكم فمسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير
معلوم مطلقا فممنوع لانا علمنا ذكروا قاطبة في

معلوم نسخ

وجهلك بيان

في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره
او نقول المراد من النسخ ههنا غير المطلق وهو ترجيح
احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا
رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في
النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران
في الحكم لان رعاية التناسب بين الكلامين
بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم
الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على المصلي
لاقترانها بالصلاة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكاة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واجيبوا
اي قابلوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وزينب وانه يشترك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
لافتقارها لا افتقارها اي الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر لا
لنفس العطف قوله لان تعليل المقدر تقديره
ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها
باعتبار الافتقار فما دام المعطوف بنفسه لم يوجب
الشركة

لان الشركة في الخبر

ترجيح بيان

مطلب عطف الجمل على الجمل

الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبيدي احرار وهذه الجملة وان كانت
تامة اتفاقا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا
على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت
زينب لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق
اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب خافا
اقوى بالخبر دل على ان مراده التنجيز والعام اذا خرج
مخرج الجزاء يفيد العام اذا انتفى النص مع سببه يكون
جزاء السبب فيقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم و
رسول الله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد او خرج الجواب
كقوله من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبيدي
وهم احرار عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه
اي لم يفد مفردا هذا معطوف على مقدر تقديره الكلام او
خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب
بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لا ليس لي عليك الف
فقال لا يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة
الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به

مطلب العام

بلى صح

ضرورة تقدم الاثر بلا مؤثر واما في الثانية
فلان كلامه جنح على كلام الداعي وكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة
فلانه لم يغد ما لم يرتبط بما قبله في السبب صار
كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر
الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال
اي مبتدئا كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال
في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي
حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني
اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث
ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة
يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف حيث لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم
وفي الخفيا كلامه فساد ولا يخفى فان قلت ما رعاية
الزيادة الفاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا
بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الفاء الزيادة
فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت المنطوق اولى
في رعاية الدلالة لانه اقوى حملا فالمنطوق وهو
مالك وان فمع وزفر فعندهم تقييد بالغداء

الثالثة

العام

رعاية

المدعوا

المدعوا اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما
لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل
عن التوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة
مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات
وكذا نحو يلي وما قيل انه عام في حيث الاسباب
يشكل لان قوله فرجم لو لم يستقل بسببه لا يحتمل انه رجم
لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم ويلي يحتمل ان
يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته
عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض
الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه التغليب
لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا
اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الحكم
واراد بالعام المعنى الذي يشملها وهو علم التعيين
مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا
القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا

دنا كول الخ

من باب ح

عدم بيان

العبارة الصحيحة في هذا المقام ان يقال
العام لا يختص بسببه وكذا المطلق لا يقيد

الحلي بزكاة للنساء

العام في قوله مدح
متعلق للفظ المذكور

بهذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته
على المدح والذم صارفة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة
بينهما وقيل الجمع المضاف المنسوب الى جماعة حكمه
حقيقة الجماعة لا حكم كل فرد وهذا منقول عن الكرخي
فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة
مضاف الى كل واحد منهم لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد
شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد
كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل
واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة كما اذا قال
لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة
كل واحد منهما ولدين وعند زفر لا تطلقتان حتى
يلد كل واحد منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده واحدا كان او غير واحد لان الامر
بالشيء نهي عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي
فصار كقوله الامر نهي عن ضده من ضرورات حكم
وجود المامور به والنهي عن الشيء يكون امرا به
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون

فان

فان الامتناع عن الحركة لا يتأدى الا باتيان السكون
فيكون امرا له واذا كان له اضداد لا يكون امرا
بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ولكن
ان يجعل امرا بواحد منها والامر قد يثبت في المجهول
كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء كراهية ضده
والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة
واجبة اي موكدة قريبة الى الواجب ليس المراد
من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا يتوقف صحة المنطوق عليه اذ يصح
الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح
النهي بدون الادراج معنى الامر بالشيء في الضد و
لما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي
اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المطلق وفي نفس الثبوت
ضرورة فثبت الادراجات النهي وهي الكراهية
اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة
حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه
فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اجاب
وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي

كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم
يكن مقصودا الا بعبير الام حيث يفوت الامر اي المأمور
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام
فاذا لم يفوته اي يفوت الاشتغال بالضد المأمور به
كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى
الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا
قعد ثم قام لم تفسد صلاته بقعوده لانه لم
به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تاخير الواجب فان فات القيام المأمور به يكون
القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون
القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان الاصل
للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها
والعاقبة حرمة لبسها بعتبار فعل العبد الذي هو
مكروه باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه
اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى
فعقد هذه الصلاة مكروه والمصلي يعاقب على تركه
الفرض لا على فعل هذه الصلاة اعلم ان الامر اما مطلق
عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع
والمضيق

والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في آخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في اول
قيل لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر
عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان
الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا
يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين
قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم
مضافا الى التفويت فالم يكن تفويتا لا يفيده و
وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى
نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق
لما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده نهيا
لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة
وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا
اي لان النهي سنية الضد عندنا ان المحرم لما نهي
عن لبس المخيط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم
القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان
في السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن
لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فحينئذ

فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا بالبيان
كون الشيء سنة اذا قلت ليس معنى كون الضد سنة ان يكون
قولا او فعلا مرويا عن النبي صلعم بل المراد يفعل بلا ترك
كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا
للمطلوب وبهذا ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده
واذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان سجد على مكان
نجس لم يفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس
غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وقوله تع فاسجدوا والمراد منه
السجود على مكان طاهر بالاجماع وبهذا معنى قوله
اما المورية فعل السجود على مكان طاهر والسجود
على مكان نجس نجس لا يوجب فوات المامورية فاذا اعاد ثانيا على
مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا او قالا
الساجد هو على نجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا
سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون
بمنزلة الحامل والتطهير عن النجاسة فرض دائم في جميع
اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر
اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم
اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم

يفوت

يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف
عن النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد
صلوته **فصل** المشروعات على نوعين
المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها
عربية بالجر بدل الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وبه
السم لما هو اصل منها اي من المشروعات المراد به ما ثبت
ابتداء باثبات الشارع فقاله غير متعلق بالعوارض بهذا
بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق
بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم
ان الحضارة على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص
ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيها وقالوا العزيمة
ما لزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات والرخصة
ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
فخرج الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما في
الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر
ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده اولا والاول الفرض
والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول الواجب
والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو
السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر

الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض
او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي
فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه
سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يكمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على
وجه لا يحتمل التغير الكلي وهذا التعريف ليس بمانع لشموله
بعض المباحات والنوافل التي ثبتت بدليل لا شبهة فيه
كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيه خيرا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في
تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي المستحق تاركه تركا
كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض
اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقه
بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير
لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن
اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بكون الكاف اي ينسب
الى الكفر الكفر اذا دعاه كافرا جاحدا ويفسق
تاركه بلا عذر اصر زيه غير الاكراه الا ان يكون تركا

على وجه الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرائع
كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر
والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد
وحكمه اللزوم علما اي يجب اقامته كاقامة الفرض
لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى
لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استحق باخبار الاحاد
بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يفسق اذا تركه بغير
اذن اجتهاده اليه بما قال هذا الخبر غريب او ضعيف
او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل
في سيرة السلف والمصنف لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا
بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق
تاركه لا استخفاف لا متاولا لان الادلة القطعية دلت
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما
ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور وبالكتاب المأول
فما وجه تخصيص خبر الواحد قلت الحكم على الغالب
فان عامة الواجبات ثبتت به جعل الشافعي الفرض
والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء
كان مقطوعا به او مظنونا جهة معلوم ما ذكرنا وسنة
وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف

بأمامها من غير اقتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب
عن النفل وبقوله من غير اقتراض ولا وجوب عن الفرض و
الواجب اهمل المص هذه القيود اعتمادا على ما ذكره
في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء بأدائها من غير
اقتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع
بمعنى لكن في قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة
عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام هذا الدين وطريقتهم
يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال صلعم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها
طريقة النبي صلعم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث
لا يلزمنا لانا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا
في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها
على تكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله
تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة فقال
محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امرنا بهما

وان

واما ابو يوسف فقاتلهم بالسلاح لان تركها من اعلام الدين
استخفاف بالدين وزوائد الى النوع الثاني من السنن
الزوائد باي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة
وكراهية كشف النبي صلعم عن البدن وثيابه وقعوده
وتطويل الركوع والسجود ونحوها وتعل وهو ما ثاب
المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا
كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا
ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم
بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا فعوتبنا على تركها
ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما
كان ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالتاء او يقول ولا يذم
على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب
نفي الذم ولا نفي العقاب والزايد على الركعتين للمسافر
نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه
يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضها يعاقب
عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث
في القراءة في الصلوة فرضا مع انها من النفل صادق عليه
يقع ح

وبالقيد الاخير خرج فرض السنة لانها واجبة
وسيجيء الاصح وكان مقاعليه

قلت لانم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل وكونها ينقلب
فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله صلعم
فاقرؤا ما تيسر منه الى النافلة فرضا بعد الشروع
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو
عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع
وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع
ولو انه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا
انما اداه وجب صيانته اي وجب حفظه من الابطال
لان النفل صار حقا لله تع ولهذا لو مات كان عاصيا عليه
ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي ولو نظر الى
غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي في فرع المؤدي
لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدي
عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة
فلا وجه لكونه حقا لله تع وسلمنا انه قلت انه
عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من مناقضه
وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه
عبادة وقال الله تع لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطالها
بالزام الباقي لان المؤدي فعل من الصلوة مع صفة
انه يعتبر غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه

ولكن

ولكن باعتبار انه جزء عما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية
وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة
الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده
عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت
الاشياع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال
انما هو من الافعال مع لانه عرض كما وجد انقضى فلا
يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع
فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله
كما فرضي الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة
وبطلان الظهر يكون حكما فلا يعتبر قلت الامتناع
عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت
الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه
لانه ابطله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبنيه
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواز
ولهذا يبطلها الردة بالاجماع وهي الشروع في
النفل كالنذر لكونه موجبا لمعنى غيره اذ الجزء
المؤدي بمنزلة المنذور من صفة كل واحد منهما صار
لله تع اما المؤدي فلانه كفرنا واما المنذور فلانه
صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله فعلا اقوى

ما صار له تسمية لان ما صار له فقد صار موجودا سلما
الى صاحب الحق وما صار له تبع تسمية لم يوجد بعد
لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي
لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين
في الصيرورة نذرا بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى
الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي
اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او بقال اطلاق
اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز
وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم
الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من
الحقيقة احدهما احق من الآخر لجواز ان يكون احق
افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه
حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله الشارح ولقائل ان
كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون
اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت
خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب
من الآخر فالنسبة توصف بالمناسبة وانما كان انسب
لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى

كان

وهو الشرع وفيه النذر

١٧٥

كان الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم
من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت اما تقسيم
الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه فظاهر ان هذا التقسيم
ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط
الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست
كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا
المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة واما احق فهي
الحقيقة لما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم
يقسم ولكن جعلنا تعريف واحد غير ممكن لانها بين
مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة
تعامل المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا مع
قيام الحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام
في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع حرمة ويكون ما في الرخصة من القسم
الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن
مرتكبها لا يصير مباحا مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانا
الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة
الحمل كالمكروه اي مثل ترخص من اكره باخلاف نفسه

التقسيم ح

بيان تعريفها

او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء
على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حق نفسه
يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة
فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله لان الركن الاصلي و
هو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا
اكره الصائم على الافطار وباح له لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على
الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت
البدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر
لترجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف
مال الغير رخص له لترجحان حقه في نفسه وحق الغير
لا يفوت معنى لايجابه بالضمان وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في
قوله كالمكره وقوله الامر بالمعروف مفعول للترك
يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك المعروف
والنهي عن المنكر ولانه لو اقدم يفوت حقه صورة
ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان
اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام

اي كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير
اي كتناول الشخص المضطر بابا اصابته مخمصة حيث
يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر ان حقه
فايت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فايت
صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة انا لاخذ
بالعزيمة اولى لبقاء الحرمة والحرمة جميعا حتى لو صبر حتى
لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان
شهيدا اي مثابا بثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه
لاقامة حق الله تع ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال
الغير لولبا عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان
شاء الله تع وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله
بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه
على الافطار لان الامتناع عن الاتلاف هنا لا يرجحا
الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه اعزاز الدين
عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين
لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس
لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس
بلازم لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى
الغرم وهو انه يغرم بالصوم في القضاء وفي كل سائر

الناس والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما يثبت مع
قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه كالمي لحكم
يتراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن
حيث ان السبب قائم كان الرخصة حقيقة ومن حيث
ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون
الاول كان اي كان فطر المسافر مع قيام السبب
وقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب
اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي
حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر
افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي ومردود
الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اي في حق
اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر في القياس
كما سبق كما العزيمة يؤدي من الرخصة من وجه لان صوم
الشهر وان كان عسر الكون السفر قطعة من النار
ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم
فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة
بينهما يرجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لحكمه
والمترخص بالفطر عامل لنفسه وكان الاول اولى

الا

الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة
اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر
حتى كلها كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان
قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود وهو الارتياض
بخدمة المولى واما اذا تم توعى المجاز فهو ما وضع عنا اي
الذي اسقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاغلال
التي كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير
الماء وحرمة الحلال الصائم بعد النوم ومنع الطيبات
عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع اموالهم وكتابة
ذنبهم الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق
اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا
يصلون المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب
الرجل ترقوته ويجعل فيها طرف السلسلة واثقها
الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما لنبيهم عليه السلام فمعنى ذلك اي ما حط عنا
من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة
مجازا لان الاصل هو العزيمة وهو الاصل والاغلال
لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا

بالنظر الى غيرنا النوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط
عن العباد بواسطة سببه من اما يكون موجبا للحكم في محل
الرخصة مع كونه اي كون ذلك السبب قط مشروعا في
الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل
الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس
في مقابلة عزيمة وانما جيء بالسبب والحكم مشروعا في
الجملة اخذ شبها بالحقيقة لكن جهة المجاز غالبة
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة
في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر
ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان
المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام
سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير
مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان المشترك ما سقط
الشرع هو التشبيه بالرخصة المسمى بالمجاز لانه
المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر ما سقط مثال للمشترك
اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا
وقالا الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح تقصروا وهذا

يفيد

يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه صلعم قال هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه
اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بالاكثر
التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي
القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول
والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم
كانوا في مظنة ان يحظروا بالهم ان عليهم نقصانا
في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر
والمكره بقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته
كانه قال انما حرمته في حالة الاختيار مباحة في حالة
الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تع الا من اكره
قلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا
يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب ان التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر
يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي
يوسف وان الشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بما كان في
الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تع فمن اضطر غير باغ

ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة عليه
وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب
خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاضطرار
على يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لانا نرى ابتلاء
بهذه المخمصة تقرر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط
غسل الرجل بمعدة المسح لان اشتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث
لا يجب الغسل والمسح شرع للبس ابتداء لان الواجب
من غسل الرجل بتاديه به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولو كان الغسل بتاديه بالمسح لما شرط
ذلك **فصل** الامر والنهي واقسامهما من الامر
الموقت والمطلق وكونه موسعا او مضيقا وغير ذلك
والنهي من الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا
لعينه او لغيره او نحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها
الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب
لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال

الحكم

الحكم صار علما للمحكوم به وقد الشرعية وهي اي الاحكام
اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب
الحقيقية التي لا تضاف اليها وجود الاحكام بخلاف اليها
اي الاحكام الى الاسباب في حدوث العالم بيان السبب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس
الذي يوجد عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تخفيفا او تقديرا والصلاة وتعلق بها المقدور به
بالتقاطع الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع
الى المسببات اما قوله بالتدبر ملات على طريقة اللف والنشر
يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهما يدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه
البعرة يدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير وهذا
الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع العليم
الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب
وجوب الصلوة ايجاب الله تعالى فيها الوقت ولهذا
يضاف الصلوة اليها ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة
يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب
المغني الناس الزايد عن قدر الحاجة والصوم يعني
سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة

اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تع لما اخرج الليل عن
محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على المسلم الرائس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويدل عليه
واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني سبب
وجوب الحج البيت بدليل اضافته والعشر اليه يعني
سبب وجوب العشر الارض بالخارج تحقيقا اي
الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا
اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض
وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي السبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن
من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب
طهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لا يجب
الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات
تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر
بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم
لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم
ببقاء الانسان وبقاؤه بالتناسل بالازدواج
وهو يحصل بالحلال والحلال بالمعاملات واسباب العقوبات

و

والحدود فيل هذا عطف للبيان لان العقوبات
مآل الحدود ولكن الاول ان يقال هو من قبيل قوله تع تنزل
الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان
القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود
والكفارات ما سميت العقوبات والكفارات اليه
من قبل العدد بيان لما وهو سبب للقصاص وزنا اي سبب
الرجم زنا المحصن وسبب جلد الماية زنا غير المحصن و
سرقة اي سبب قطع اليد السرقة او امر دائر بين
الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه
آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبات
اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط فيه
فرضا اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها
لم يجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى
صفة الحظر كالقتل حظا فانه من حيث الصورة الى
صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور
لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه
مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك محظور من حيث
انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف

رسمي صح

= فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة صح

السبب بنسبة الحكم اليه اي بالاضافة الى السبب
وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في الاضافة
الفرع الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا اليه
اي للمضاف وحادثا كما يقال كسب فلان لان الاضافة
للتمييز وهو يحصل بالخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما
اما الشرط فجاز لان اتصال بالسبب يكون حقيقيا
واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وكلمة الاسلام
سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والنظر وهو
الاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكره بيان الاسباب
لاتفاق المتأخرين واما المتقدمون فمثالهم قالوا
السبب وجوب العبادة ثم الله علينا شكرا لها
فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال
العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة
والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة
وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام
الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية
وهي تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر
يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان

بالقول

مطلب الايمان وجب شكرا لنعمة

الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة
فلذا شكرا ان اتصاله صحيح

بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث
الاقسام التي سبق ذكرها في الخاص والعام وغيرها الى قوله
واما الثالث ما يقتضي ثابتة في السنة وهذا الباب
لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة
في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة
في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان
تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي
ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء الاول كيفية الاتصال بنبي الرسول
الله صلعم وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا
بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطئهم على الكذب وهذا شرط متفق عليه
وكون عددهم غير محصور شرط عند قوم والجمهور على
انه ليس بشرط فان اهل المجامع لو اخبروا بواقعة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ويدوم هذا الحد في الاول
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه خالفه الحصاص
لان المشهور عنده من المتواتر فيكون اخوه كقوله واوله
كاخوه واوسطه كطرفيه يعني يكون الخبر من في الطرفين

النص صح

مطلب خبر التواتر

والوسط مستويين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا
عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي
فان اهل مصر لو اخبروا بحدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط في الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق
والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل
قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم
وان كانوا كفارا اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو
شرط في الخبر وهو شائع ولعله انما رض بذلك لان غرضه
تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرف المحققون
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج
خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة كشق الجيوب
والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول
اما لفظ السنة ان كان يشمل الافعال فلا يصح اثبات
الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة
في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل
واراد الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله
بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل
للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان
اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه

يوجب

الحس ح

يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه وقال قوم
من المعتزلة انه يوجب علم الطمأنينة يعني علما يرجح جانب
الصدق ويطمئن اليه القلوب وتجزم ولكن لا ينفي توهم
الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم
لا يثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم وهذا
كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة
اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين الكلام
ان علمه بوجود مكة ومحمد صلعم اظهر من علمه بصحة تلك
الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي والتشكيكات
في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى
اليقين الخ حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كما
المشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما نقله قوم
لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن
الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار و
الاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه
القرون ولا يسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمأنينة
وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة
به على كتاب الله قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه

اصابة الخ الا ان الدليل الظاهر غير جائز فيتبين ان حصول العلم به ضروري صح صح

او كلمة الخ لا يقتضي تشبيه صورة

مع الدليل الظاهر غير جائز

مطلب غير الشهرة

ما كان في الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر خصوصه

يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة
لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان
بخروج رواته في العدالة ابتداء وانتهاء صار بمنزلة
المسموع من رسول الله صلعم وتكذيب الرسول كفر
بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي
ليست بكفر او يكون اتصاله به شبهة صورة ومعنى
اما صورة فلانا اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما
معنى فلانا الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل
خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد
فيه اي في الخبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور و
المتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان
ما بعده كان مغنيا عنه رد القول من فرق وقال يقبل
خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي صلعم لم يعمل
بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي
اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان
اولى بالتذكير للنبي صلى الله عليه وسلم انه غالط وخبر الواحد
في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين

لان المتواتر

بالكتاب

الكتاب وهو قوله تع ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة
الانذار وهو الاخبار بالخوف عند الرجوع اليهم و
الثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا
يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب
هنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي
ما روي ان النبي صلعم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا
هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن و
دحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوا الى الاسلام ولو لم يكن
خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الحديث
روي في تثبيت قبول اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا
فيما نحن فيه في الاحتجاج به قلت ظهر ما روي في الامة و
تلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر
الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد و
صاحوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله الائمة
من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين
واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار
بطهارة الماء وفلاسته والمعقول وهو ان المتواتر يوجب

واحد في اخبار

عقد سلام

في كل حادثة تلزم خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا
يعمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن
حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه
لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا
تعليل لقوله لا يعمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو
العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا
تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو
العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع
تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الاية لانم
ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع
عن اتباع الظن فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني
من اصول الدين وفروعه والمراد من ان عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد
زيدل او جمع وصفا كالنساء للمراة كذا في الاقليد و
هم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر وزيد بن ثابت وابي ابن كعب ومعاذ بن جبل و
عائشة وغيرهم كان مولى الاشرس ممن اشتهر بالفقه

اي لا تتبع ما لا علم لك به

مطلب الرأي

كان

كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال
القياس مقدم على خبر الواحد لان ابن عباس لما سمع ابا
هريرة يروي في حل خارة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
في حل عيدان يابسة ولنا ان الخبر تعين ناقلا لانه قول
الرسول وانا الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو انتفت
الشبهة كان حجة قطعا والقياس يحتمل ما يصلحه وصفه
اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس
في اصله شبهة اولى وروي وانا عمر ترك في الجنين بحديث
المغيرة في الجنين قال صاحب التنقيح اتفق على حكم عن مالك ان خبر
الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه
قبيح وانا اجل منزلته عن هذا القول وليس يدري ثبوته
عنه وان عرف انما يراد به الدلالة دون الفقه انما
يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال
وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلعم ولم يكن
من اهل الاجتهاد وانا وافق حديثه القياس عمل به و
انا خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الاسباب
ضرورة انسداد باب الرأي في يترك ويعمل بالقياس
بيانه ان ضبط حديث النبي صلعم عظيم الخطر وقد كان
النقل بالمعنى مستفيضا فيهم وان قل انما ينقل بقدر

الواحد

مطلب انتفاء شبهة عدم علم

مطلب انتفاء شبهة يترك الحديث

فهمه من العبارة واذا قصر فهمه لا يؤتمن عليه
ان يفوته بعض المراد فيدخل شبهة زائدة يخلو التكلم
عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد
باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه
صار ناسخا للكتاب وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور
وهو حديث معاذ وغيره كما سبق ومعارضا للاجماع
فانا لانه اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو
ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر التصرية اجمع والمراد بها الحديث
جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل
المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث
ان الفداء فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما ليس له مثل مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منها ومن حيث
ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون
النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل
والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة

غزيرة اي كثيرة اللبن

فذهب

مذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا
ان كان اللبن بهذا الحديث وذهب ابو الليث الى انه
وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه
ليس له ان يرد ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها
كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه
اكثر المتأخرين واما عند الكرخي وتابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم
على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر
انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى به
واليه مال اكثر العلماء فلا يتغير ولهذا قبل علم حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان
كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية
وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تع
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة
لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمن الصحابة وما كان

المصراة

فاسد

ينتفي في ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد فاما قلت قد علمتم
خبر الفهيرة على في الغة القياس مع انه رواية معبد
الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر الفهيرة
غير مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة
والتابعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي
مجهولا لان رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او
حديثين ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول
صحبته مع رسول الله صلعم كواقصة ابن معبد فانه
روى عنه السلف وشهدوا بصحبته وعملوا به او اختلفوا
فيه انها قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
بن سنان فانه رواه ابن مسعود وسئل عمن تزوج
امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا
فقال ارى مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل بن سنان وقال شهدت ان رسول الله صلعم
قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك ففرح ابن
مسعود سرورا لم يفرح مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورده على فقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته
راية وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا

يستوجب

يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم
يسم لها مهرا وجعل على القياس او ما في رواية هذا
المجهول على هذا الحديث علما وناسخا لهذا الحديث وهم
من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما
رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالته من لم
يشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس
لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ابا يؤكده
الموت كالمسمى وسكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم وانه
لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف فهو صار
حديثه حديث المعروف وان لم يظهر السلف الا الرد
بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه
لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس
رضي الله عنها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم ينفق لها النبي
صلى الله عليه وسلم لها بالنفقة والسكنى فرده وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة
نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد به النص
لتبع النص وترك السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان
لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل المفتدية من طلاق وجبت بالحمل

الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول
انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس
كذلك المعتدة من طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي
اراد بالكتاب قوله تع لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة
ما قال عمر اخرجه سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة
والسكنى ورد عم كان لجمهور من الصحابة ولم ينكر ذلك احد
فثبت ان ذلك الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في
السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف
القياس ولا يجب لان الوجوب الحكم شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس و
لم يجب العمل به كان الحكم اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع
هذا الحكم ثابتا لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر
حجة بشرط ايضا في الرأي وهي اربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في القلب يصح به ان يدرك الامور على طريق
يبتدئ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع
الى الطريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو
بعض المكان ودرك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور
القلب من حيث ينتهي اليه درك الحواس ومن هذا قيل بداية
المعقولات نهاية المحسوسات يبتدأ اي يظهر للقلب يدركه

الاحتباس

وقيل في الرأس صح

الى الطريق صح

العقل صح

بتوفيق الله صح

اي المطلوب القلب بشاكلته مثلا اذا نظر الانسان الى بنا
رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة
وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت التوفيق
غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات
كما اذا استدل الناس وجود العالم انه صانعا عالما فقد
يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك
قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب
لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان ابتداء
مستفيدا من الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه
درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي
اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له
صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدئ بطريق
العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فهو ان
يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق
الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو
عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير افاقة مقام كمال العقل تيسيرا
للعباد دون القاصر منه وهو العقل الصبي والمعتوه
والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع

حيث صح

تيسيرا صح

لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم
ففي امور الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية
بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا
في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته
وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان
في العقل والضبط وهو الكلفة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يطلق سماع
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه
مفعول مطلق والتقديم وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا
كان او شرعيا كان يعلم وجه القضاء في قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه
لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى
مع ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر
والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له
للسامع وللمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بعد ثم

مع

ثم حفظه

مراقبته

ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن
متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه بل يعتقد انه
اذا تركته نسيته اذا الجزم بسوء الظن انما جاء اداة متعلق
بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود كان روى
حديثا جعل فريضة تتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه
كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط به
شرطا للنقل فكيف صح نقل القرآن في لا يفهم معناه قلت
نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بالتواتر الهدى خيره
الوسيلة وهم نقلوه مع الضبط التام ونظم القرآن
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيرها غير
في نقله نظمه ومعناه بنبي عليه واما السنة فان المعنى
اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون في التحريف
لان الله تع وعد حفظه في طريق المبطلين انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه عن كان ضابطا
له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي
الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والعبر
هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين
والعقل على طريقة الهوى والشهوة مع اداء الكبيرة

اذا صح

بقوله تع

الصغائر والاصرار على الكبائر

او اصر صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو
ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز
في جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز في جميعها
سد باب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين و
الحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام ورمي ابويهم و
مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضي الله عنه اضاف
الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاهر وما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحلان
على الاستقامة ويخرجان عن غيرهما ظاهرا وبهذه
العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل
وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان
عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق فاخرج من
غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط
لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل
قوله والاسلام نوعان اسلام ظ وهو ما ثبت

بنشوه

بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه
من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة
الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط و
هو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق
المنطقي الذي هو الاذعان والقبول او غيره
ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة
عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا ضرورة نسب الى
الصدق فيما اخبر به وقال الله تعالى في حق بعض الكفرة
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان
لبعض الكفار ممنوع ولم سلم يكون كفره باعتبار جحوده
بالبنان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا
النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
الا قبول حكمه والاذعان فان قلت فيكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر
بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار على صرف الفكر
في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر
بالعلم والتيقن والاقرار بالله تعالى كما هو واقع بحسبه
المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم

والتيقن

وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول
احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وبما علم من الاحكام
فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البناء اجمالا كما
ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بتلك
الاشياء ويتبرأ عن وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى
واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ
من ان توصيف الله تع باسمائه على الاجمال لا يكفي ما لم يكن
عالما بالحقيقة بان يذكر لانه حفظ اللغة غير معرفة المعنى
بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة
العلم والقدرة والحيوة وقال في الجامع الكبير اذا اسلمت
المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانا نبين من
زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم
حكم بفساده حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة
منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر
الخلايق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد
اكتفى النبي صلعم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي
عم فقال اني رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال
اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال

حيث

حيث سأل جبرائيل عليه السلام قال منصور الفقاني شارح
المنح قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على اثبات ما
لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه ينافي ذلك الاتفاق
وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة
شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة
والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل لكن اشتدت
عقلته لعدم الضبط وان وافقا الناس وقبل خبر الاعمى
والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرط
الاربع ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت
على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة
والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمراة
فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف
فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي
ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة بعد
التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب تقبل روايته
الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه
لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر ابو علي في كتاب معرفة
انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني الاقسام

الاربعة المحققة بابسنن في الانقطاع وهو نوعان
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك
الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله
كذا وهو ان المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابة
يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على
عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي
صلعم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه
من النبي صلى الله عليه وسلم وبينهم وبينه رجلا ومن القرن
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة
يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث فكذلك يكون
حجة عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تاكد
بآية او سنة مشهورة او موافقة بقياس صحيح او قول
صحابي او فتوى الائمة او اشترك في ارساله عدلان بشرط
ان يكونا شيخين مختلفين او يثبت اتصاله بوجه آخر
محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته
والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون بالذات
والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة
اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم

لم

لم يسمعوا كل حديث من النبي صلعم قال الفراء ما سمع
ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يروه احد انكار
او تخصيصا بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف
في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها قلت
لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم
ثبتت بشهادة النبي صلعم فان قلت لا نم الاجماع فان
المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل
لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع
قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل
المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من اسنده الى غيره
قبل اسناده فلا يظن به الكذب على رسول الله او في
والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن الناس مع النظر
في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
ما لم يستبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن مع قلت
قال الله سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي
لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل فيكون
من الامة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني
ارسال العدل لا كل عصر غير القرن الثاني والثالث
كذلك عند الكرخي يعني ح لان علة القبول في القرون

عليه فان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم

مرسل صح

بالقبول صح

الجهل صح

الثلاثة العدالة والضبط فيه وجدنا قبلنا حلالا فالابن
اباحا لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولابد
في البيان والذي ارسل في وجه والمسند في وجه مقبول
عند العامة بل عند الاكثر هذا هو القسم الرابع ساكت
في حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت
الراوي في ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناده
الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب
الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في
الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام
والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يقع لا يقبل خبره
وان كان بالوقف على الاصول بان خالف الكتاب كقوله
صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله
تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي
المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض الله ان رسول الله
صلعم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور
وقوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر
او المادة اي خالف المادة بان ورد بما اشتهر من

الحوادث

الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض الله عنه
انه قال صلعم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة
فانه لما شذ مع اشتهار المادة لم يعمل به لان شهرة
المادة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم المادة فاذا لم
يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع العرض
عنه الاية من الصدر الاول اي الصحابة مثال ما روى ان النبي
صلعم قال اتقوا في مال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي
واعرضوا في الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير
ثابت او ماول تاويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال صلعم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا
منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل
والثالث اي القسم المختصة بالسنن في بيان محل الخبر
الذي خبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل
من حقوق الله تع وهي ما يحصل خالصة تع من شرائعه
وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها
يكون خبر الواحد بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا
باخبار الاحاد وعملوا الخبر عائشة رض الله عنها في النفاس
الحيضتين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبي

صلعم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا صلعم
عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة تنافي عقل عظيم
يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو
عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم
الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف في الاموال وهو مختار
الجصاص يجوز لان جانب الصدق ترجح في رواية العدل
فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما
يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في انتقاله بالرسول
شبهة والحدود يندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات
فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا
هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض
كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط سائر
شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان
الشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يشترط
بشرها وفي مغنا ولا يدفع عنها مزما وغيرها مع العدد في
موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة و

عيوب

عيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية الا الحرية
وان كان المحل لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع وهو من
حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز
دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا اجنبيا كان او
ابا او كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا
وكله فوقع في قلبه صدقه ان يشتغل بالتصرف بناء
على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر
البالغ في كل زمان او مكان يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه
سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان
الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك
فاذا لم يوجد الالزام فهذا الخبر لم يشترط شرط الالزام
من العدد والعدالة ولان النبي صلعم كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل
وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل
يقتصر الشرى عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه
لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى

يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه
بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة
من العدد والعدالة عند ابي حنيفة لم يشبه الالزام يوجب
اشتراط العدد والعدالة وشبهه المعاملات يوجب
سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا
للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل
بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا
الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط
الشهادة لان الناس في باب ضرورة توكيدا او عدلا
فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس المعاملات واما الاخبار
بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بالاخبار الضرورة
قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر مفتوحا واما
كان وكيلا او رسولا من الموكل او الولي بان قال وكلتك
بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان
ليبلغ على هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع
ان القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن بيانا
نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
اي صدق الخبر كخبر الرسول عليه السلام لانه ثبت

بالدليل

بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الا
اعتقاد به كقوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى الربوبية لقيام ايات
الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان
خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
باعتبار فسقه وحكمه التوقف لاستواء الجانبين فيه
وقال الله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وقسم يترجح
احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرايط
الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع
اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون غريبا اي
اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية الغرابة و
هو اما يكون من جنس الاستماع بان تقرا على المحدث من كتاب
او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرات عليك
فهو يقول نعم او يقرا المحدث عليك من كتاب او
حفظ وانت تسمعه فان في الاسلام قال ابو حنيفة
الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرا
بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على ما
الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف مقرونا بعنوان

بلغ يكتب قبل التسمية ثم فلانا فلان الى فلان بن فلان
ثم يبتدا بالتسمية ثم بالثنا، وفي حديثه حدثني فلان
الى آخره اي الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم
ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي
هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهو اي
الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على
هذا الوجه اي الرسالة الغايبة كالكتاب في جواز
الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان و
يذكر اسناده فاذا بلغ رسالته هذه فاروه عني
بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي
بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف
في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين
وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة
فصار لهما شبهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة
او تكون رخصة هذا هو القسم الثالث من قسمي
طرق السماع وهو الذي لا سماع فيه كالاجازة
وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان ترويني
عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلانا او جميع مسموعاتي

ان كان

ان كان عندك وبين اسناده والمناولة وهو ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني
هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة
ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد
له مانتا مسلم والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب
الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا وان لم يكن
المجاز له عالما بما في الكتاب مثلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجازه المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي ما اجازني
الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني او انبانا
ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد
وطرق الحفظ اي الطرق التي من الاطراف الثلاثة
المتعلقة بطرق الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه اي
بحفظ المسموع من وقت السماع والرخصة تعتمد الكتاب
فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من
وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة
الحفظ يكون حجة سواء كان حفظه او حفظ غيره والا
اي وان لم يذكره الحفظ شيئا فلا اي لا تحل له الرواية

عند ابي حنيفة لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرأة
للعين فلا عبرة للمرأة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة
بالكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه
اللفظ وعندهما وان كان فيه يجوز له الرواية ويجب العمل
بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي صلعم من غير ان
راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد
على الخط ان كان في الحفاظ او في يد امينه ولا يجوز ان
يكون في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز
العمل بالخط وان لم يكن في يد امينه لان التغيير غير متعارف
وما ذهب اليه محمد رخصة تيسير للناس وطرف العمل
هذا هو الطرف الثالث والعربية فيه انما يؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقل بمعناه
يروي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء
لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه صلى الله عليه وسلم
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة
ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك
الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه قال صلعم
اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى

فلا بأس

فلا بأس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما
كانوا يقولون عند الرواية قال صلعم كذا او قريبا منه
او نحو منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان
كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر
اي معرفة في بحر اللغة لانه لا لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه
الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان
ظاهرا محتملا يحتمل غيره اي غير معناه وبان كان عاما محتملا
للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد لانه يقف على هو المراد فيقع الامن من الخلل
وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا ومعناه
كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل
اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه صلعم قال خصصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما
المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بالتأمل و
تأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطرف
الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل
بالحديث وما لا يوجبه والطرف الذي يلحق اما ان يكون من
قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي

اذا انكر الرواية انكارا جاحدا بان قال كذبت علي او ما
رويت لك او انكاره موقوفا بان قال لا اذكر اني
رويت لك حديثا اولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط
العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من
كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بلا بد لك عدالتهما
للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها وامانه في الوجه
الثاني فذهب اكثر من واحد الى وذهب الشافعي ومالك
الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما
روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلعم قال ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت بنت اختها
بلا اذن وليها مما هو خلاف متعين الا يحتمل ان يكون
مراده من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان
حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت
وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان
بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث او بغفلة
او بنسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا
فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه
اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن حجة
لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك

بالحديث

بالحديث وكذلك اذا لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة
في الاصل ووقع الشك في سقوط ويحمل على انه كان قبل
الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان
اللفظ عاما فيحمل على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد
معنييه لا يعمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف
بتعيين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلعم
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق
بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق
بالابدان ولم يعمل بتاويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي
عن النبي صلعم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل بخلاف ما روى
فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث دليل
شاذ حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلعم كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد
انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه
الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتقاض
وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث جابر بن عبد الله

رضي الله عنه انه صلعم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع مسافة
السفر تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي نفى
رجلا ولحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا
فلو كان النفي حدا لما ترك فعرف ان ذلك بطريق
السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة
الحد مفوض الى الائمة ومنع عليه الشهرة ومثال الحديث
الذي فرض ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة
رواه زيد بن خالد الجهني وروى ان ابا موسى الاشعري
لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه في
الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن
المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او فيه جرح ونحوه
في رواية الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما
لا يصلح سببا للجرح كارخاء ازار او ارتكاب صغيرة في غير
اصرار فلا يترك به الدلالة الثابتة قال بعض العلماء
الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا
الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة للتكليف
بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه فحينئذ لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن

بانه

بانه حديث مرسل وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته مع الشهرة
بالصحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا
بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله على الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان
عيب السلعة المشتري في اصطلاح اهل الحديث كتمان
انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان
ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرنا فلان ولم
يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى
لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية
يشركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة
وذلك مثل ان يقول بشهورة وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن
البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هو الذي سماه
الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى
ذلك عندهم تدليس الاسناد وركن الرواية وهو حثها
على الاداء فهذا لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد و
الجراح لانه امر ورد به الشرع لان النبي صلعم كان

بازرع ولا يازرع الاحقاء وحرانة السن بهما الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حرانة سنهم
بشرط الاتفاق عند التحمل في الصغر والعدالة عند
الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتبار بالرواية وهذا
لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتفاق وربما يكون به
اتقان فيمن لم يكن اعتبار بالرواية اكثر في الذي اعتبر بالرواية
كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل
الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان
اماما الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك
دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل**
قد يقع التعارض بين الخ فيما بينا فيه لان التعارض
بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات الخ تعالى
الله عز ذلك علوا كبيرا الجهل بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد
ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين
المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من
بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن
ما يقوم به المعارضة وهو مجموع الخبرين المتقابلين
على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحدهما بالتاكيد لقوته على السواء ويمكن ان يكون

تنبيها

تنبيها اذا اريد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان
بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما و
شرطها ان شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز
اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة
في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين
كحرمة الحمة بعد حلها مع تضاد الحكمين من جهة النفي والاثبات
فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار كما
وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه
لم يذكر هنا كتابا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء ونضاد الحكمين في شرطها واما ذكره هناك
بطريق التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكر
هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط
اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في كون محل واحد
بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج
والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال الشمس الائمة ومن الشرط
ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا
للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الايتين

والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانها ساقطة
لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدها
من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه
لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى الآية الاخرى قلت
كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة
فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تع فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه من كان له امام فقراءة
الامام له امامه وبين السنتين المصير الى قول الصحابة
عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد
قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام
في الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا
بعد السنة اقول الصحابي او القياس لانها عطفا بأو و
هو لاحد الامرين وكلام صاحب التقويم يصرح
بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين

بركوعين

بركوعين وسجدتين وروت عائشة اخراها صلاها صلى الله عليه وسلم
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان
فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات
وفي الشرح الاكمل اذا تعارضت السنتان فعند ابي
سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك وعند ابي علي رحمه الله الى القياس
مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابة اذا ورد
فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وعند البزدوي المصير الى دليل آخر ان لم يوجد
او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين الآيتين
واقوال الصحابة ايضا يجب تقديم الاصول اي العمل
بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فيه
اما تعارض الدلائل فكما روي جابر رضي الله عنه سئل
ايتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وروي انس رضي الله
انه صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على حالة سورة اما تعارض اقوال الصحابة كما
قال ابن عمر رضي الله عنه سور الحمار نجس وكان ابن عباس
رضي الله عنه يقول الحمار يعلف التبن فسوره طاهر واما
تعارض الآية فيه بانه لم يكن الحاقه بالوقف بعلة

وهو طاهر

الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر و
لم يكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود
اصل الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يكون الحاقه
بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة
في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك
ولا يكون الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا
لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا
يدخلها الحمار وجب تغيير الاصول وهو ابقاء ما كان
على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يجب
ما كان طاهرا الا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يظهر
به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة
بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت
لما وجب تغيير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية
لزال الحدث والنجاسة ولا يكون هذا تغيير الاصول بل
يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب وقوع
الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سور الحمار
مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم
التعارض اذ الحرم مرجح في محله فكذا في سوره ولا تعارض

مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم
في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله
مشكوكا يجب الاستعمال وضم التيمم اليه فلو رجحنا جانب
لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون
السور مطهرا دون التراب لانه يقع به الجهل يعني لا يقع
بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من الاحكام بل
حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة
وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم
يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان
بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه
فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل به
المجتهد باتهامات لان احد القياسين حق عند الله يقينا
وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ
بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين
حجة وجب ان يختار اتهامات من غير شرط كما في اجناس
ما ينبغي به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن
كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد
والقياس لا يدل عليه ولقلب المؤمن نور يدرك به
ما هو باطن بلا دليل عليه قال النبي صلى الله عليه وسلم

السنن ح

بدليل ح

دليل الشرعي ح

كما يساه

اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي
احمد الله يعمل بالاجتهاد، ولهذا صار له في مسئلة قولان
او اقوال واما الروايتان اللتان روينا في مسئلة
واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى
فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منها والمخلص عن المعارضة
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من جهة الحجة
بان لا يعتد لا اي لا يتصا وبالقول صلى الله عليه وسلم
البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث
قضا النبي صلعم بشاهد ويمين لانتفا المساواة
لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة
اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
كآية اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في
سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و
لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة
بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق
المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة
فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست

بمعقودة

مطلب الخلص عن المعارضة

البقرة صح

قلوبكم صح

بمعقودة فكان لغوا واللغو اسم الكلام لا فائدة فيه
وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت
لتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا
فتحققت المعارضة بين الايتين في حق الغموس
فنتخلص عنها بان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في اية البقرة مطلقة والمطلق منصرف الى الكامل فيكون
المراد بها المؤاخذة الاخروية والمؤاخذة المنفية في المائدة
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحكم بان
يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تع حتى
يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف
تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سوا انقطع على
اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي
ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض
ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة
بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطع
بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع
لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع
وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي الوقت
صلاة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في القراءتين

في هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في الانقطاع
على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله يطهرن
في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من
غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى كتبن او من قبل
الاختلاف الزمان هي الحقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة
البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الا
جلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة
على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد
بوضع الحمل وقال في شان باهلة اي سورة النساء
القصرى وفيها قوله تع واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
بحثها علي رضي الله عنه ولم ينكر ذلك علي فثبت انه
كان معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة
المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى
للجمع او دلالة ان الحامل من الامور التي تختص بها

باهلة اي الاعتدة

في

في المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا
كالحظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن اكل الضب وروي انه صلى
الله عليه وسلم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا
في زمانين فالحاظر جعلنا متاخرا ناسخا للمبيح تقليلا
للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح
متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم
التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فجعلنا الحاظر اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة
عن انتهاء الحكم الشرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر
الاصل فيتغير مرتين فيكون النسخ بهذا المعنى لا المعنى
الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل
في الاشياء الاباحة لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا
والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تع والتصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان
العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فتوقف فيه الى ان
يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفي الاسلام اختار

القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة
ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اهملا
بلا شرع في زمان قال تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي
بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم فان الاباحة كانت
ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التغيرات في الانجيل و
التورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع وظهرت
الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقى
الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين
ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة
والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل ترجح قول
الجارح لانه مخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان
من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن
وكان مولده سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه
آخر والاصل فيه ايضا ترجيح المثبت او النافي لما
اختلف على النافي تعارض المثبت والنافي بعض

الصور

الصور علموا بالمثبت وفي بعضها بالنافي اجتمع الماظبة بنوع
على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه
ان النفي ان كان مما يعرف بدليله بان كان مبنيا على
دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي
يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان
يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات
لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه
لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص
عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره
لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل
المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
الحال ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس
ما يعرف بدليله والثاني ما يكون مختلا وقد علم بالتفحص
انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث
ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون
والثالث صح

القسم صح

والدليل ما يكون محمولا وقد علم بالتفحص انه بنى الخبر
على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني
مثل الاثبات في القوة والاخيرين الضعيفين
اشار اليه بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الخ صح

لا يكون لان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا و
اليها اشار بقوله والا فلا يقع ان لم يكن مما يعرف
بدليله والا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل الوقوع
فلا يكون مثل اثبات فالنفي في حديث بريرة لما تقرر
الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي
ثلث الاول مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ
النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه
وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
الا بطريق الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة
قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات
ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذا ثبتا بالمثبت
في حديث ميمونة بنت الاصم المسئلة الثانية نكاح المحرم
فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روي انه عليه السلام
ان النبي صلعم تزوجها وهو محرم وهذا نافي لانه يمنع
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روي يزيد بن الاصم انه اي النبي صلعم تزوجها
وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه

يدل

يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله
اي ابن عباس في الضبط والاتقان ايضا علم ان هذه
المسئلة بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو
هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحنا
النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام
من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة هذه سبع
المسئلة الثالثة يقع اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء
والآخر بطهارته او اخبر المخبر بحل الطعام والآخر بحرمته
بنجاسته فالمخبر بالطهارة والحل نافي لانه ينفي العارض
ويبقى الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه
يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا
على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في انا طاهر ولم
يغب في ذلك الانا فانه يكون عارفا بطهارته بدليل
موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان
في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض
قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن
دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب

طاهر صح

مثل في صح

وان لم يصح ان يكون حجة يصح ان يكون مرجحا فترجح
الثابت كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص
يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف
بدليل لانهما يحتملان وجعل الخبر النافي جهاما معارضا للخبر
المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع
بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالكوكبة والجبة
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع
الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في
الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة
لا يكون دليل القوة ما لم يترجح خبر الاحاد الا يرى
ان المناظرات جرت في وقت الصحابة الى يومنا باخبار
الاحاد ولم ير واشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي
والذي يصح عندي ان هذا القول في الترجيح بكثرة
الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم
ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
واتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك
وتركت ما تفردت به فريق واحد والصحيح قول العامة

لان

لان الحق لا يحتمل ان يكون مع القليل قال تع وما يعلمهم
الا قليلا وقال المجلسي يعتبر ان قليل عديدنا فقلت
لهم ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور
لانا لا يرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد البيان
ولهذا لا يرجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت
الترجيح لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر
ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت
الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكر ليس
كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط
عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب واذا كان
في احد الخبرين زيادة لم يكن في الاوقات الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
وهو ما روى ابن مسعود انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة
وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وجه
يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه
واما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما
لان الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قالهما في وقتين

فيجب العمل بها بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه صلعم نهى
عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه
صلى الله عليه وسلم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل
بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام
قبل القبض **فصل في البيان** وهذه الجمل اي الجمل
التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها يحتمل
البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة
اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد
الكلام بقطع احتمال المجاز مثل قوله ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته
يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب
الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى القوم
او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل
كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة
والمشترك وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض

يقطع صح

المتكلمين

المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان
المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي
وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير
البيان لادى الى التكليف بما لا يفهم من صورته مفصولا بان
الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء اعتقادا للحقيقة
في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف
المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق
بالشرط والاستثناء سميتهما بيانا مجازا لان الاستثناء
في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة يبطل الكلام
في مائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا
ويصيره بيانا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه
بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسمية
لا القاء او انه يخلف لا يطلق في التعليق وانما يصح
ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء غير ابن عباس انه
يصح مفصولا لما روي انه صلعم قال لاغزون قريشا
ثم قال بعد سنة ان شاء الله واجمع الفقهاء على انه
صلعم قال من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر
الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء

بغيره صح

لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي
الحديث رواه غير صحيح نقله كذا ذكره القرافي و
اختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي
لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع مراخيا وعند الشافعي
يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص
منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل
مراخ اتفاقا هذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى
الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لانه موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة
بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عمن استدل على
جواز تخصيص العام مراخيا بنصوص منها قوله تع
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بني اسرائيل بذبح
بقرة مطلقة ليظهر امر القتل عندهم والمطلق عام
عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف
كما نطق به التنزيل ثم قبل تقييد المطلق بقيد
ليس هذا في قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع

الاثبات

الاثبات يخص فلا يحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق نسخا
فلذلك صح مراخيا ومنها قوله تع فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين
واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال
الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص مراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن
لان المراد ديانة لا نسبة فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين
فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة
سواء الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك
جائز لانه خص بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها
قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها هذا عام لحقه خصوص مراخ فانه لما
نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى عزير والملائكة
قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار
فانزل الله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
الاية اجاب عنه بقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله

اى لفظ ما

لم يتناول بيع الحلم لان ما يخص بالا يعقل فلا يكون
تناولا لهم لا انه خص بقوله ع ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى واما سوال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه
ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روى انه صلعم لما اجابه
بلغة قومه لما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل قال صح
كذا فى شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم
بحكمه اى مع حكمه بعد المستثنى اى يمنع الحكم فى المستثنى
نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم
بعد المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى
فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بعد
المستثنى فينعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل
الموجب له مع صورة التكلم فيجعل الاستثناء تكلما
بالباقى بعده اى المستثنى وعندنا فى يمنع الحكم
بطريق المعارضة يمنع الموجب لا الموجب كما فى
التعليق وعندنا يمنع كليهما كما فى التعليق فصار تقدير
قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان
على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم
المائة وعنده الا مائة فانها ليست على فان صدر
الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فيتعارضا

فتساقطا

فتساقطا بقدر المستثنى وفى شرح المنار للصدر فائدة
الخلاف يظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على
الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح
بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان
موجب الاستثناء نفى الحكم فى المستثنى بالدليل المعارض
والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان
هنا فى ان يجعل موجبه نفى مقدار قيمة الثوب وفيه نظر
لان عمل الاستثناء بالمعارضة عندنا فى انما هو فى
المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالا
وراح لا يمكن الاستخراج ح فلا يظهر الثمرة فى هذه
المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات
نفى ومن النفى اثبات وهذا دليل على انه حكم يعارض حكم
المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اى وضع
لافادته ومعناه النفى والاثبات فلو كان تكلما بالباقى
لكان نفيا لغيره اى نفيا لما سوى الله لانه هو الله
الباقى بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا اثباتا للالوهية
لله تع فضح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى
قولنا الا الله انه لا اله الا له بطريق المعارضة ولنا
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط

الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في
الاثبات ايضا لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم
الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم
كونه في الخمسين نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب
في احد الامرين مع انه عز ذلك ولان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا
اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو
الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوصفه اي بحقيقته
وعبارته لانه هو المقصود لتوسيق الكلام لاجله
واثبات ونفي باشارته لانهما فهما في الصفة في
غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين
في المستثنى منه قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى
منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد
الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا
مجازا لتحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية في
المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا
في الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة

في المغيا

في المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود
ويدخل على الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها
الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب
اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة
والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه
اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله
ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها
قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك عن الله تعالى
لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي
قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله
تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فكفى في اثباته تكلم الاشارة وهذا الحصر
قيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص
في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه فلا يصح
اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
فيصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان
يقال جاء القوم الا زيدا فانه جاء الجواب ان النفي
انما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض و

والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم
يستو البعض والكل في الاستثناء فان الاستثناء
الكل باطل اتفاقا لا يقال انا لم نجز استثناء الكل
لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء
الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه لا يصح استثناء
الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي
فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون
الكل عبارة عنه لقائل ان يقول انا لم نجز استثناء
الكل لئلا يؤدي الى التناقض وهو غير موجود بخلاف
نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو
اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو
الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه
من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز
فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى افرأيتم
ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو
لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده
واعظمه والاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع قال
الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدة الاصنام

مع الله

مع الله تعالى جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني
لم ابرأ من عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا
يكون الاستثناء متصلا والاستثناء من تعقيب كلمات
اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض
ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي
الف درهم وليكن علي الف درهم ولخالد علي الف
درهم الاستثنائية كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف
الى جميع ما سبق في تعليق الكلام به كما لو قال عبدي حر وامرأتي
طالق وعلي حج ان دخلت هذا الدار عبدان فعلي
بناء على اصل انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط
والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل
الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع
الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة
بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من
ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله
انت طالق تنزول الفرقة في محله وبذكر الشرط يتبدل
ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق

العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي
البيان ح القسم الرابع من اقسام بيان ضرورة اي البيان
الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم
يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق
وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان
اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على
اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق
اي في حكم النطق هنا على تقدير ان يكون البيان
فعل المبين فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق
وعلى هذا لا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري
في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما
قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر
لانه ح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان
الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو
منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث

اضيف

اضيف [illegible] لكل منهما ثم تخصيص الام
بالثلث صار بيانا لكون الاب مستحق الباقي ضرورة
او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع
عند امر يعاينه من قول او فعل من التغيير فذلك يدل
على حقية ذلك الامر لقوله صلعم ان كنت من الحق
شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك بشروط
شرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو
كان غير مسلم كالسكوت عن محض الهوى الا الكنيسة
مثاله لا يكون بيانا كالشريعة ما روي انه اتت امة واتت بعض
القبائل فتزوجها رجل من غير عذرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها
لمولاها على الاسلام انها لا اولاد وكان ذلك بحضرة
الصحابة فسكتوا عن رضا كان منافعها ومنفعة ولد المغرور
محل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف
الجد او يثبت ضرورة دفع الضرر عن الناس كسكوت
المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له
في التجارة عندنا دفعا للضرر لا عن بيان العبد و
قال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون لغرضا
بتصرفه وان يكون لغرض الغير والمحتمل لا يكون حجة

او ثبت اي القسم الرابع في بيان الضرورة ما ثبت
ضرورة طول الكلام كقوله علي مائة ودرهم جعل
العطف بيانا بان المائة في جنس المعطوف وعند
ان في يلزم المعطوف والقول قوله في بيان الآية
لانا بينه والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط
صحة العطف المغايرة ولنا قوله ودرهم جعل بيانا
عادة فان الناس اعتادوا اخذ التفسير في المعطوف
عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما
اعتادوا حذف التفسير في المعطوف عليه في قولهم مائة
وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك
عند كثرة الوجوب لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت
في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف
قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلما فكما يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم
يجعل الثوب بيانا للمائة او بيانا تبديل عند عطف
على غير كلام في قوله وهو اما ان يكون بيانا تغيير
هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل هو
النسخ في اللغة قال الله تع ولو بدلنا آية مكان آية

واهل

واهل التفسير فسروا بالنسخ نسخ الشمس تبديلا ومعناه
ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص
وهو بيان مدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي
احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد او توقيت
فانه لا يصح نسخه اذ كان معلوما عند الله انه ينتهي في
وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين تاقيت الحكم
المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء
في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع
الحاصل ان النسخ فيه في حق الله بيان محض لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله
انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسبة
الى علمه تاقيتا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت
والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى
محال لانه خلاف معلومه في حق البشر تبديل لانه زال
ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثل
القتل لانه بيان بيان انتهاء اجل المقتول عند الله
لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة
والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل

وتيسير وقطع للحياة المظنون استمرارها فلهذا يترتب
عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باداره
الاحكام على الظاهر وهو ظاهر عند ما بلغ وهو
ان كان في الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه
ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون
هذا مخصوص بذلك القوم او موقتا بحياتهم فيحرم ذلك
بشريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر
ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه
على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ملتفت اليه من دليل
فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ
يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان العقل قد يكون مصلحة في
وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل
قلت لا فقاد ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من
يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم
على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه
فيلزم اجتماع الحسن والنهي في وقت واحد على مذهبه
ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون

في نفسه

في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر و
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ
ولم يلتحق به ما ثبت في النسخ من توقيت كما يقال حرمت
كذا سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها
ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لانا مقصودنا
اجراء النظر لتابيد او دلالة كالشرائع التي قبض
عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين
ولا نسخ الا بنبي ولا نبي بعده قال الجمهور النسخ لفظ التابيد
قد يراد به المبالغة في الوقت لا الدوام كما يقال لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال
الشرع وتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار
الى هنا كلام شارح المغني منصورا تعالى ويمكن الجواب عنه
بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال
بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله
تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما
سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب
التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد

المبالغة بيان

في الاخبار لانه يلزم منه البدا او الجهل بعواقب الامور
ولقائل ان يقول صح صح

المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف
اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر
والنهي يجري فيه النسخ كقوله تع والذين يتوفون منكم الى الحول
قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط
جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل
والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يتسع
فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لنا ان حكمة الحكيم
النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا
لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا ترى ان الانسان
راس الطاعات فيثبت العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا
بقربة القلب والقربة قد تصير قربة بلا فعل قال صلى الله
عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا
لا العقل وروي انه صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلاة
ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن
من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على
جوازه والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة
بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل
التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا

ان رسول الله

ان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر
انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندكم
هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو مقصود من الامر و
النهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا
الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق
النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا غدا
غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا
تصلوا غدا الغروب من هذا اليوم والنسخ مع انه وهذا اليوم
الاثبات يؤدي الى النفي والقياس لا يعارض الكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك القرآن بالكتاب
والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف اولى من المسح من ظاهره لكن رأيت رسول الله
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة
انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز
ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ
ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي
جائز دون النسخ فلا يتساويان والاساطين منهم كانوا يقولون
لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من
الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن

مطلب النسخ لا يعارض سنة

اجتماع الآراء ولا يوقف بالرأي انتهاء الحسن قال
في الاسلام جاز نسخ الاجماع فكأنه اراد انه الاجماع
يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد
اجماع ثان ناسخ قبل وجه عدم الجواز الاجماع الثاني
ان وجد بسند حق وظهر بعد النبي صلعم يلزم اجماعهم
على الخطاء اولا مع لزوم كونه على الخطاء اولا مع لزوم
كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم يجوز
ان يكون سندا لاجماع الثاني قيل قلنا شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لانم ان المجموع
المخالف خفاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص
راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف
الاجماع فانه يكون ناسخا تراخيا كذا في التلويح وفيه
نظر لان النص اذا لم يوقف كونه تراخيا لا يكون بيانا
لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون بيانا لما ذكرنا
ان الرأي لا خطأ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المفسرين
يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ
بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل

ناسخا

نسخ

نسخ بحديث رواه عمر رض الله واجمعوا على صحته واما جواز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس
فلا خلاف في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله صلعم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هذا وانما
الكلام فيما اذا عرف بينهما واما عدم جواز نسخ السنة
بالكتاب فلقوله تع ولتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول
الرسول بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان
يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله
يبين ليبلغ ولان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت الحكم
بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلعم مدة بقائه
بوحي متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان
يبين مدة الحكم بعبارته فمثال نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ آيات المصابرة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ومثال نسخ السنة بالكتاب التوجه الى بيت المقدس بالمدينة

غيره

كما لم يمتنع بيان الكتاب بعبارته صح

اما الكعبة فانه ثبت كان ثبوتها بنص الكتاب صح

بالسنة ثم نسخ بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة
من قبلنا وهي يلزمنا فيقوم الدليل على انتفائه وهذا
حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة
نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها بعض
شريعة لنا بالسنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة
بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة
رضي الله عنها ان النبي اخبرها بان الله اباح له من
النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
فان قلت حرمة ما زاد على التسع حكم لا يحتمل النسخ بدليل
قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة
ولفظ البعد ليس منها فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة
المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي
تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم
مقطوع به او دوامه فان قلتم بالثاني فممنوع بالاول فم
والنسخ يوارد عليه وانما يقع على دوامه وبين انتهاء
فان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي
صلعم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال واما بعد وفاته

قلت التابيد م

تبس م

صلعم

صلعم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعده
انقطاع الوحي صح فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ
مستندا الى حال حيوة النبي صلعم بطريق لا شبهة
فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ
بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول
الوصية المفروضة في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
انتسخت بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تع اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبرا
واحدا لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ
انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة
الرسول بالاتفاق حتى روي ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تع
لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن
مسعود رضي الله في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس
نسخت تلاوتهما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بحرف
القلوب من حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء
كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع

رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانشاء والاباحة ليسا
بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها
فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت بما رويا
قلت ذاك شرط لا يثبت بما بين المطلق لا شرط لا نسخ
لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم
شرعي والتلاوة ليس بحكم فيجوز نسخه قلت اريد
نسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة
كجواز الصلوة ونحو ذلك حكم شرعي ولقائل ان قراءته
لما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة
ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل
الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق مفهوم
مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة بإتيان
المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة
الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة الحكم الاطلاق
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو
قوله بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لا نسخ
رفع الحكم والزيادة تغيير للحكم وضم حكم آخر اليه

وذلك

وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيتناوله
العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا
لما صار مخصوصا فيه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا و
حاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج اي
شاهد بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا
يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ
فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لا دل الدليل على
ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير
الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابينا تغيير له لهذا
الخلاف زيادة الشق على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
صلعم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ لنا جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعند الشافعي
يجوز وقيدنا بقولنا هذا لان النسخ يستجاز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان لكفارة اليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس
الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تع كفارة الظهار و
اليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق وان قلنا
قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرطنا
رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد فصل

افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها افعال اختيارية
صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في
افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها
مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ثم صدرت
عنه انها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل
ولكن وقع في فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم
وقع في قصد التنعم اطلاق اسم المعصية على الزلة في
قوله تعالى فعصى ادم ربه مجاز لان الانبياء معصومون
عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض
الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء
ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها
انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به
بجلال قدرهم ومكانتهم عند الله اربعة مباح وسنة
وواجب وفرض قسم اهل الاصول افعاله صلعم الى اربعة مباينة
لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام
وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب
لان الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب
الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور
ذلك في حقه فكان عدم لان الدلائل كلها قطعية في حقه صلى الله

عليه

عليه وسلم والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة
الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض
افعاله في حقنا بدليل قاطع والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله
واقعا على جهة اي صفة يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة
حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله
النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله
وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان حكمه
بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيله واكتفى
بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
فيه فعمل النبي صلى الله عليه وسلم ان عرف انه كان سهوا
كالتسليم على ركعتي القصر او طبعا كالاكل والشرب و
القيام وغيرها لا يلزمنا او مخصوصا به كوجوب التهجد و
الضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا
الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف
فيه حتى يظهر ان النبي صلعم على اي وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة
صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان منع
الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر
في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة

الاختلاف

وفيه نظر لان التسمية غير حاصرة لجواز ان لا يقع ولا يجوز
فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك والشك
في ثبوت الاباحة في الاباحة في حقه صلعم فيقتدى بتلك الجهة
حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل
المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي
يعتقد فيه لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب
وجه القول المختار ان في قوله تع لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة تنصيصا على جواز المتابعة في افعاله حتى
يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به النبي
والوحي لغة عبارة عن تفهيم المعنى في خفاء شرع
في تفهيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وبيان
طريقته في اظهار احكام الشرع اجمالا بالوحي اي بغيره
من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بانا قال كيف
سائغ مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن و
والظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه السمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ وهو
الملك بآية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك
بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله القرآن من هذا القبيل
قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو الذي

ثبت

ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع
الثاني قوله او ثبت عنده صلعم بالاشارة الملك من غير
بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة
بالهام من الله تع بان اراه الله نورا من عنده الى سبب
نور في قلبه من الله كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله
والباطن من الوحي ما يقال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام
المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار
المآل بالتقرير عليه السلام على اجتهاده يدل على انه
هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قال بعضهم
وهو الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا
من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي صلى الله عليه
وسلم في احكام الشرع محتجين بقوله تع وما ينطق عن
الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم
الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله
تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه وما ينطق
بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب يجعل عن مكان الباء تقول
اتيت عن القوس اي بالقوس وليس معناه انا ينطق به انا

على سبيل التعميم فلا نسلم انا لحكم اذا ثبت بالاجتهاد
لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم وحي
باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطا، وعندنا هو ما هو
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص
بنزول الوحي كما وجب في المتيمم طلب الماء في موضع يرجى
وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
وهي مقدرة بثلاثة ايام نحو قيل بخوف فوت الفرض
وذلك يختلف بحسب الاختلاف الحوادث كانتظار الولي
الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب
المكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه
في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على
الخطاء هذا سؤال عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو
جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص
فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على
امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله
تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن
والا لما عاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطاء
لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف

ما يكون من غير الاجتهاد حيث يجوز مخالفته لاحتمال

لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من
الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا الاجتهاد النبي
صلعم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال
فانه حجة قاطعة وصفة الحق صلعم حتى لم يجز مخالفته
لكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه
الصفة انه ليس بحجة وستراه من قبلها يلزمنا اداء قضاء الله
ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس الى ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قضاء الله
ورسوله لانه ما قص علينا اهل الكتاب او نبيهم المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتب
من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عم لما تحققت شريعة السماع
في اقوال الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال و
تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله
معتقدا للحقية من غير تاويل في الدليل يترك القياس به قيدنا
بهم لان مذهب صحابي اما ما كان او مفتيا ليس بحجة على
صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظ
من حاله ان يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا
ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم

اي قياس التابعين

لانهم شهدوا الرسول والاحوال التي يتغير بها الاحكام
ومنهم مزية في الضبط فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس
لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن
بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان
كان مدركا بالقياس فرايه محتمل للخطا فلا يكون حجة
لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة
سواء ادرك بالقياس اولا لان مذهبهم لو كان حجة
لتناقض الخ لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول
بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل
وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومن
تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما
في اقل الحيض كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة
وسن اما باع باقل مما باع قبل بعد الخمس مع ان القياس
يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المراة
القائلة اني بعت عبدا من زيد بن ارقم بثمان مائة درهم
الى العطاء فاحتجت الى الثمن فاشتريت منه بستمائة نسيئة
فقالت بئس ما شريت واشتريت يا زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف علماؤهم

في غيره

في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس بعد ما لم يستقر
مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة
تقليد الصحابي بعضها على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها
يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال
ابو يوسف ومحمد تسمية راس المال ليس بشرط في السلم
فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ
في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه
وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس
المال مشارا اليه وقد بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده
مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يكن
الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق وتركوا
وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط
صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي
عن علي رضي الله عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص
وهذا الخلاف الى الخلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ
عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب
ان يذكر اولا لان تخليص محل النزاع يجب ان يقدم

تخليص

على الاقوال والبرهان في كلها ثبت منهم من الصحابة
من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد
الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا
ولم يحتجوا بالسماع من النبي صلعم تعين وجه الاجتهاد
فحل محل القياس فلا نسخ في القياس بل يجب الترجيح اما
امكن والا يعمل بها تساقطا بشهادة قلبه ومع هذا ان ثبت
ان ذلك بلغ غير قابله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره
فسلم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهر
قبوله من الصحابة كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي
وغيرهم كان مسلما عند البعض وفي النوادر كذا روي
عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفقه علم انه رأيه في القوة
والضعف مثل رأيهم وجب تقليده كتقليدهم وقد صح
ان عليا قال لكم الما شريح فادرعه وقال درعي عرفتها مع
هذا اليهودي فقال شريح اليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن
بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها و
اما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رضي الله
جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين قضى علي الى قاضيه فقضى عليه

فرض

فرض صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي
وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وهو
تابعة النص وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم رجالا
لان قول الصحابة انما جعل لاحتمال السماع واحاديثهم
رأيناهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وشاهدناهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس
الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وانما
لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة
الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل
بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل منها الا
ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير و
استعفى شريح الحجاج من القضاء فاعفاه فلم يقض بين
اثنين فمات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتبي رحمه
باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة
اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد
الامة يخرج الامم السالفة وقيد العصر لئلا يتوهم جميع
الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا
التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام و

اما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق
اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو
ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة والتكلم منهم بما يوجب
الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او نشر رأيهم في العمل
ان كان من بابه اي باب العمل كما اذا شرع اهل الاجتهاد
جميعا في المزارعة والمضاربة والشركة كان ذلك اجماعا
منهم على مشروعية ورخصة وان يتكلم او يفعل البعض
دون البعض اي يتوقف بعض المجتهدين على قول او
فعل واشتهر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم
ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او
مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة لئلا ينسبهم الى الفسق و
التقصير في امر الدين فان ان كتم من الحق شيطان
اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان
الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة يحتاج
بين يفتقر ان يجعل اشتهار القول والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه
ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة

ولعدم

ولعدم تأذي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل له
هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته
فخفت درته قيل صح عن الشافعي انه قال السكوت لو كان
نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا
لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع
عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لعلتهم فلان يجعل سكوت
دليل الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضا
اولى لقائل ان يقول انما يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي
الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم
اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان
اشد انقيادا والاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير
فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانا لم يتعرض الحق
تعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه
واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس
الا فيما يستفاد فيه من الاجماع كنقل القرآن وعدد
الركعات ومقادير الزكاة والمستفاد من الخبر والاستحسان
فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدات ليس فيه علوى
اتباع البدعة والفسق لانه يورث التهمة ويسقط

العدالة والاهلية انما ثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط وكان عليهم ان يقلدوا
للمجتهدين لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء و
لا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض و
الجواب عنه ان العوام كالانعام واعتبر قول العامي في
انعقاد الاجماع ولا يعتبر خلافهم فيما يجب التقليد عليهم و
كونه من الصحابة او من اولي العشرة وفي الصحاح عشرة
الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط
لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح اصحابه وسلم ان تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا
المدينة يعني كون الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك
شرط لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها
فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث في زمن
النبي صلعم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي
شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الاراء واستقرارها
لا يثبت الا بالانقراض لانه قبله الرجوع محتمل ومع الا
حتمال لا يثبت اقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع

لم يفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على
النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
رجع بعضهم بعد الاتفاق فعندنا لا يصح وعند الشافعي
يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق
عند ابي حنيفة يعني اذا اختلفت اهل عصر في مسئلة وماتوا
على ذلك الخلاف ذهب اصحاب ابي حنيفة الى ان من الى ذلك الخلاف يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع
ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار
في الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله وليس كذلك
في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ايمتنا فعند ابي حنيفة
يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه
وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى
القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا
للاجماع وقد ينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي لانه لا يقع
مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر
رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب
عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر
اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة
عند من جعله اجماعا فيه لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي

بيع ام الولد محلا يجتهد فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ
قضاؤه لانا على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق واشترط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح
للاجتهاد مانع كخلاف الكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله صلعم يد الله
مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع
الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله
صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلال يتناول الكل ولان
كل مجتهد يحتمل الصواب والخطا فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة
ثم تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر
في الاجماع كيلا يتصور تواطئهم على الخطا وذهب الجمهور الى
عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحدا
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
كما قال الله تع ان ابراهيم كان امة قانتا فانه يدخل تحت
النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطا وقيل اقله ثلاثة
بثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان
لان الاجماع لا يتحقق بدونه وحكمه في الاصل ان يثبت المراد

اي

اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة
قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين
وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الاتفاق ولامر الدنيا كما
الحرب وغيرها فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين مثلا
لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل
واحد منهم يحتمل ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا
البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب
متابعتهم وهو مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا
باعيانهم فتتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس والله وصفهم بالعدالة لان الاوسط بمعنى العدل
فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهد قد يكون من يقبل شهادته مع ان صدقها
مظنون قلت اسم الحكم لهما باعتبار العدالة ولو حكم بخبرهم
بصدقها وحكم الامة فلا بد من صدقهم والداعي الى استناد
الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز البيع
طعاما قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جواز

بالعدالة

الربوا في الارز وسبب القياس وقد يكون من الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
بناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى
الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق
الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم باختيار الصواب كبيع
التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان الدول
لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزما قايل بنا
على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثرا وما ذكروا من
بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا
انه لم ينقل الينا استغنا بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم
والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله
وفرضية الصلات وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد
بما روي ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول
الشافعي اجتمع الصحابة على حفظ الاربع قبل الظهر

وتحريم

وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة
الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب
العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا
الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع القطعي ثم هو
على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه
متواترا وغيره وذكر من مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل
لا خلاف في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر
جاحده ثم الذي يقع ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص
البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر
جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية
بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل
كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه
بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة
منحط الدرجة من الاجماع السكوتي من الصحابة ولقايل ان يقول
السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي
اعلى درجة من النصي لا يقال انا الحطت درجته عن
الاجماع السكوتي لكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف

للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان و
المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة
اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما
على القياس خبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا
اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعهم على ان ما
عدانا اربعة احد تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم
احداث قول في مثال جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجدها عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع
وله الرد مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن
هذين القولين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب
بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان
ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم
بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل **باب**
القياس القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا
التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل
بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب
لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق

والتأخر

والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ويقابل ان يقول
لانهم جوزوا القياس بين المعدومين وما ذكرت من
المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في
سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر
ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين
والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره
صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله وانما
قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال
العرض وهو فاسد اصح من ابطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تع وتركنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه
بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فيها لا بقاء على الاصل
من وجود او عدم واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو

ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة
غير منصوص عليه ولا وجه لاثباته ما هو حق اصله بطريق فيه
شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول
وهو موجب للعلم قطعا وانما يكون الشبهة في طريق
الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس
وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي صلعم حين
بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال
فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسوله
ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نم
صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض
قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه النبي صلى الله عليه
سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز
لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته القضاء قلت قول
الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام
الثابتة بالقياس فلا يكون واجب بقوله تعالى فاعتبروا

وهو

في كتاب الله تفريط
وايراد من قوله بعث
معاذا يلزم ان يبعث
وانما المنقول فاعتبروا
الاعتبار من غير ضم

وهو المثال فيما اصاب من قبلنا المثلات اي العقوبات جمع
مثلة بفتح الميم وضمها فسر الاعتبار بالتمثل وان كان المراد
منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك
العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق
بالتمثل في احوالهم ولما كان التمثل هو المؤدي الى هذا الرد
جعل التمثل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا
معقولا باسباب نقلت عنهم ليكف عنها احتراز عن مثله
من الجزاء او التمثل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره
لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل
المثلات موجب المثلات وكذلك وجود مثل معنى الحكم
المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره
فمثل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف
ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال
بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا
معقولا لان الوقوف يحصل بالتمثل لا بظاهر النص
فان قلت الاعتبار المامور به انما هو في ما ذكر من المثلات
خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة
وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا
دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التمثل هذا

متعلقة باسباب نهاها جعل
الاحكام الشرعية بمعان اشار
اليها وكما ان المباشرة اسباب
تلك المثلات صح

مأمور به قلت ان اريد به الاعتبار مطلقا
في المثلات وغيرها فهو دليل بعباره
ان القياس حجة صح

استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقائق اللغة
الاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها اي جائز كا
التأمل في معنى الشجاع بانه موضوع للجزء به الاسد
في الجراة فيستعار غير لفظ الشجاع بانه موضوع فيقال
هو اسد اي كالتأمل في الانسان معنى الشجاع للاستعارة
اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين
ثابت من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل
موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات
الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلت لا نعم ان هذا قياس بل هو اثبات
بجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم
العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع
كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائز
بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود
وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت هذا يدل على
اذا جاز وجب العمل به والا لزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس
بعد القياس دليل اخر واحتمال المعارضة وكلاهما منتفيان
وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور في
الاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم

والسبب

بهذا في العلة الناصرة اذ ليس بركن القياس بوجوده فيه
اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية
هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا
عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن
صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد بتوقفه
عليها لانه موقوف على المعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية
وهذا اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص جائز
ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها
لازمة للذهب والفضة تعليلنا بها وجوب الزكاة
في حلي النساء وقلنا يجب الزكاة في الموضوع منها كما يجب
في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل اطلاقه وهذه الصفة
لا تبطل بصورته حليا ولخصم علل بها في باب الربا
وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة الناصرة بخلاف
تعليلنا بالثمنية في باب الزكاة لانه متعدية ان اطلق
والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة حال تقديرهما
آلة الاشياء وعارضا كالانجاز في قوله صلعم فانها
ذم عرف النحو والتعليل به يدل على اعتبار صفة الوجود

وهو عارض لان الاسم في العرف ليس بمسكر فان الدم اسم علم
الموضوع بين جواز التعليل بكم الدم وعدم جوازه بكم
الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ
ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز
ههنا تعدية الاسم لتعدية الحكم الى الفرع الا بالاسم فيكون
تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى
النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله صلى الله عليه
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل الربا
وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية
في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات والا
دخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما
شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز
اداء الدين في الميت قال النبي عم للمرأة التي سألته في
الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله
صلى الله عليه وسلم دين عبادك في وصف ثابت في الذمة
وذاك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النسا
وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده
وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل و

بجوز

ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله
صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله صلعم كيلا بكيل
وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز التسليم
بعقد العاقد ولكن ليس في النص لانه في معنى في العاقد و
لكنه ثابت بالنص بالقياس ان وجود السلم المنصوص عليه
بما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم نقيض عاقدا او الاعدام صفة فيكون
ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل
اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن
القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون
الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره وحسن الحكم
المعلل به قبل القياس كما ان شهادة اثنين بعد صلاحهما
للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت
عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى علية العلة وجنسها وعين
الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك
الوصف عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور
في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث
فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث
لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنس

في عين الحكم وهو القطع في السرقة لا تكرره
واتخاذ ان يظهر اثره

القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الفوائت صلاة
كثيرة بعذر الاغماء فان تاثيره بعينه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثره جنسه
في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذا الاقسام حجة
ويعرف بطلاق الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير
الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف من الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم بان لا يكون نابيا عن طريقتهم في التعليل لان
الكلام في العلة الشرعية والمقصود اثبات الحكم الشرعي
فلا يصح التعليل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين بينا لهم
عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالمناسب انه اذا
اضيف الحكم اليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد
الزوجين اضيف الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسب الى
الاسلام لانه عرف حاصلا فاطلق الحق كتعليلنا بالصغر في
ولاية النكاح جمع منكح بفتح الميم بضم النكاح ولقائل
ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح
ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ
اذ احدها حذف التاء بعد الكاف والثاني جمع المعقول

كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظاهر بما ظهر جنسه وهو سقوط الصوم في جنسه ذلك الحكم صح

علا

على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير
شاذ كذا في الشافية لا يتصل به من الجر اللام متعلق بالتقليل
والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغائر معلولة به
بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو وفي غير رضاها
لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما اذا زوج الاب بكرا اجبارا
ثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اثر الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان القياس مظنة الجبر دون البكارة
تاثير الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني
التقليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف
الذي علل به النبي صلعم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف
منشا للضرورة وبين تعذر صون الاواني عن الهرة و
الضرورة مؤثر في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشا
للجبر مؤثر في اثبات الولاية فكان التقليل بالصغر
موافقا لتقليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون
الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه
وعلالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم

عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله صلى الله
عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب
وجودا وعدما فاذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم
يحل له القضاء. اجيب واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب
يحل له القضاء. اجيب اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات
على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله فاذا اطرد
الحكم مع الوصف (وجد كون الوصف) امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى المنع
بعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء
والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى
جعل امارات لاحكامه تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي
موجبة لانا مبتلون بمعرفة الاحكام الى العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها بالاحالة كما نسبت الاجزية الى
افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى
القتل واذا كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم
يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجردا لا
طرادا لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى انه لو قال
قال لعبده ان كلمت زيدا دار وجود العتق
مع الكلام كما دار مع انت ح وهو علة فلا بد من ان يكون
مؤثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنص حيث

ان كلامهما

ان كلامهما لا يصح دليلا لان استصحاب العدم اي عدم العلة
واضافة الاستصحاب الى العدم بادنى ملابسة يمنع طلب
العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى
ح اي لان العلة لا تكون علة حالة الوجود ووجود
وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت
ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنص كقول الشافعي في النكاح اني انما لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف
اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو
النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع
الشهود بعد القضاء. ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل
كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل
ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان
يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب معينا
استثناء من الاصول تقديره ومن جنس الاطراد التعليل
بالنص في جميع الاصول الا في حال كون سبب الحكم المتنازع
فيه معينا لا يكون له سبب اخر غيره فيصح الاستدلال و
هو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد علللتم بالنص في موضع
كقولكم محمد بن ولد الغصب انه لا يصح لانه لم يغصب بعينه

انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصفا اخر
في اثباته بشهادة النساء مع الرجال م

ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب
لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر
كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه ذلك لانه لم يوجف عليه
المسلمون بخيل ولا ركاب لطلبه والمستخرج من قعر البحر لم يكن في
ايدي الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة
فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج ان من جنس الاظهار والاحتجاج
بالاستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني
بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف نظر
لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو علة لوجوب
الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي
يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان وانما سمي هذا النوع
استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال
اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل
الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت
له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرائع
بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اجاب المص عنه بقوله

لان

لان المثبت ليس بمبقى يعني الدليل الموجب لوجود حكم في
الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مستغن
علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه
والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول صلى الله
وسلم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ
فيها لكونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بنص القرآن فذلك
ان الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم وجوب العمل بالاستصحاب
قبل التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال
بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب المستدل
اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا
اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة
اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه و
فائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله فقلنا
في الشفعة اذا بيع الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري
ملك الطالب فيها اي في الدار الذي في يده وقال ليس فيه
ملك وانما هو في يدك بالاعارة وان القول قوله يعني القول
للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي بالبينة

البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي
يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ
المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب
الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومن رجل قال لعبده
ان لم تدخل الدار فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول
قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى
وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت
اذا طلب المجتهد الدليل ولم يحصل به يحصل غلبة الظن بالاحتياط
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر
وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا
دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير
كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشتباه و
هو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق
المتنازع فيه كقوله تعالى في مثل المرافق انه يستعمل في
ثم الغايات ما يدخل بالمعنى كقولهم حفظت القرآن من اوله
الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل
المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني

هذا

بهذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث
بين العلم والجهل فيتأخر دليل يثبت هذا الحادث فان قلت
اليس تعارض الاشتباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له
من ثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول
بعضها قلنا هل تعلم ان المنازع فيه من غير قبيل فان قال اعلم
فذلك الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل
وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل
وما لم يدخل لم يدخل بلا دليل فلا يكون تعارضا في المرافق
لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول وفي شرح التعارض
اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس
السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض
المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشتباه يحدث
الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح
وقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا يميل الى احدهما لان
وجوب الغسل قطعي ووجود الشك لا يتصور فيتيقن و
جوب الغسل قطعا والاحتجاج بالمستقل لا بالوصف
اي من جنس الاطراد لا احتجاج بالوصف الذي لا يستقل
بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه
يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع

يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقوله اي قول بعض اصحاب
الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كالمس
وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه
ان جعل نفس المس بغير عليه لزم قياس على المس
وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك
في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يعين
صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة
علامة لحكم كقولهم في الكتابة هذا الحالة في الحالة الاولى انه عقد لا يمنع
من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه
اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير
عندنا حالة كانت او مؤجلة فلا يمكن عدم المنع من التكفير
دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح
منها ما منع من جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق
على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا و
الاحتجاج بالاشك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل
الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في منع
جواز الصلاة بثلاث اياه الثلاث ناقص العدد عن
سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتادى به الصلاة كما دون

الآية

الآية كما لا يجوز بدون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر
للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلاة ذكر في الملخص
ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من يخبر عنها يقرأ سبع آيات
من القرآن متفرقة او متوالية فان يخبر عنها يسبح ويهلل
بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات
ضلال وزلة في الدين وضع في سبيل الرشاد وللمستندين
وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء
بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل
من قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب من قال لا اعلم
حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على
الصبي والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر
لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد
بقوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في
العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لان الاثبات
ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تع قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الاية فان الله تع علم نبيه الاحتجاج بلا دليل
واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في
العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار
زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء

وندبه مدعى حكما شرعيا واما النفي فينكر وجود الموجب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تع وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت
لا دليل على النفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا
على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي
قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع
الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفائه
الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد
به الاثر قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة
الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني
القياس ان لا يجب الخمس لانه انما يجب فيما كان اصله في
يد العدو وصوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض
الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك
على اصل القياس وجملة ما يعلل به اي جميع ما يقع التعليل
لاجله اربعة اقسام ولا فرغ من بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم

= لم كتب بنفي له الاثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك
حيث قال محمد رح حاكيا عن ابي حنيفة رح لا خمس
في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك صح صح

الى العلة

الى العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النسا
هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة
محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا
اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح اثباته بالرأي وانما يجب
على المدعي الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لانا
اثبتنا ثابت بالنص فعلة الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على ما مر ووجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد
خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة
العلة فاشتبه بشبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب
حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا او وصفه السوم في زكاة الانعام
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط
لزكوة ام لا فعندنا العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير
الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله صلى الله عليه
في خمس من الابل السائمة شاة وله قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا
مثال لاثبات الشرط الكلي اختلف في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه

بالقياس بل بالنص وهو قوله لا نكاح الا بشهود وهو
يترك بقوله صلى الله عليه وسلم اعلنوا النكاح وشرط العدالة
والزكاة فيها اي الشهود وهذا لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في الشهود
وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله صلى
الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة و
الذكورة والعدالة يترك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث و
انما الرواية لا نكاح الا بولي والبشير اه هذا مثال لاثبات
الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة
ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي فهو يترك
بما روي ان النبي صلعم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر
بركعة ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء
اي الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات الحكم
اختلفوا في صفة الوتر وهو واجبة عند ابي حنيفة
لقوله صلعم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والزيد
لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه و
الشافعي سنة لقوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي سائل

الاعرابي

الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما
اي الى محل لا نص ليتبع فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه
بطالب الذي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا فمتى بطل
التعليل عندنا عدمها يكون بين القياس والتعليل بدون
القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالتسمية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة
في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان
صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها
في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولان
دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل
لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم
ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم على النص
فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انما يحصل بترك
التعليل لانه غير انما يلحق به التعليل واذا لم يعلل يحصل هذه
الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة
المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لا يعلل به
الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء
واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم

مسألة التعليل بالعلة القاصرة فعند الشافعي لا يجوز

في المعلل عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة
وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو
قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس
بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص
بالتعليل او الضاف الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور
انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة
تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف
مقيد فلا يضرنا الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد
منهما على الاخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها
باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء
بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك
احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط ابطال
الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه
وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم
وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق
التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية
من اصل بابا يثبت سببا او شرطا لحكم بنصا واجماع

وصفته

فيعلل

فيعلل وتعدى الى محل آخر وقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال
اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان و
فخر الاسلام اجتنى المنكر وبانه لابد للقياس من مقيس
جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا بكونه سببا للحد لابد
من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وح يكون الموجب
للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك
اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان
القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا اكثر من الاصل
حكمه وهو ان يكون سببا للحد واصح الجمهور جوازه بان القياس
رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاسباب حكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب بسببية الزنا
للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد
لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول
المصنف والتعليل للاقسام باطل لاثباتها ابتداء لا بطريق
التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا

في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على
ان العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل
فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف
في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فلا يدخل فقوله
دليل شمل انواع الاستحسان وقوله يعارض القياس الجلي يخرج
القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون
الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون
بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس
يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل
معلوم الحديث والاستصناع فيه تعامل الناس مثل ان يأمر
انسانا بان يحرز له خفا بكذا وبين وصفه ومقداره ولم
يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم
لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله صلعم لا تبع ما ليس
عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا

الحكم

الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا
والاجماع ليس بقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط
في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز
بعده بالاجماع ونظير الاول ثبات الطهارة فان القياس
يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها
حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس
وطهارة سور سباع الطير ثابت للقياس الخفي فان القياس
الظاهر يقتضي نجاسته لانه لحم حرام كسور سباع البهائم
ليس بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاكل بلحومها
فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها
وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى
ولما صارت العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة
باثرنا خلافا لاهل الظاهر كما مر بيانه قدمنا على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد طعن على
ابي حنيفة واصحابه بان ابي الشرع اربعة والاستحسان
قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهو قول باطل لانهم
ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لما نفيه دليلا

و في الاستحسان طاهر لان سباع البهائم صح

من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي وتمثل به
اذا كان اقوى من القياس ونقل عن ان في انه قال من
استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل من ان شرع فهو ان شارع لذلك الحكم
اذا قوى اثره مثال في سباع الطير فانه نجس بالقياس
على سور سباع البهايم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي
الاستحسان ظاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه
بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذه الاستحسان
قوى اثره الباطن فيرجح على القياس لان الاعتبار
للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والفقيه باطنة فيرجح
الفقيه لقوة اثرها من حيث الدوام والصيغة على
الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفنا و
قدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى اية السجدة في صلاته
فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في اخر السورة وان
كانت في اول السورة شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها
ثم يقوم فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة واخره
فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه او لم ينو لانها صارت

نوافلا صح دينا

دينا في الذمة لا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاة لنية
كذا في الذخيرة وذكر ان طفى شيخ القدوري في الاصناف
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة من التلاوة والركوع
جميعا جاز عنهما وبه اخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام
سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود
متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلقوا الركوع على
السجود في قوله تع وخروا ركعا مجازا فان الخرور وهو
السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس
ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود و
الركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب من سجدة التلاوة كان اولا وهذا اثره الظ
لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن
القياس اولا بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى
ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح
نذره وانما المقصود به من السجود لان الركوع فيها عبادة
كالسجود فيسقط عند السجود بخلاف سجود الصلاة حيث
لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر الحق للقياس وهو حصول الركوع
مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والتعلل بالمجاز

فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة صح

التواضع والركوع في الصلوة يعني ما هو المقصود من السجود صح

المقصود صح

مع امكان الحقيقة او ما في الاثر الظاهر للاستحسان و
وهو العلل الحقيقية مع فساد الحق وهذا جعل غير المقصود
مساويا للمقصود ثم بين المص الفرق بين المستحسن بالقياس
وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن
بالقياس الحق يصح تقديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير
معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التقديه ثم بين
مثالا ما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان
المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا فالظاهر على البايع
يدعي زيادة الثمن وكان القياس يسلم المبيع الى المشتري
ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر
الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري
فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند
احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف
قبل القبض حكم تقدي الى الوارثين اي وارث البايع
والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث
قايم مقام المورث في حقوق والاجارة اي تقدي وجوب
التحالف في المبيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب

الثوب

رب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل
يتحالفان لان التحالف لرفع الضرر لكل واحد منهما بطريق
الفسخ يعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ
واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض
المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله صلعم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا
المبيع لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذا المشتري سلم
اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح
تقديته الى الوارثين ولا تحالف المؤجر والمستاجر اذا
اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف
بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف بانكار
كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى يتحقق
قبل القبض وبعده وجوابه لانه ان كل واحد يدعي عقدا
اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف
قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تقديته وشرط
الاجتهاد لما فرغ من بيان القياس من القسم وانما لم يبين
نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود
في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يكون عالما بالكتاب

وذكر ونفس نظر فيه فيما ان شرط الاجتهاد
ولا بد للاجتهاد صحيح

بعانية اي مع معاينة لغة وشرعاً ووجوبه التي قلنا
مثل الخاص والعام وكسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها
بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويراجع اليها وقت الحاجة
قيل المراد بما يتعلق به الاحكام وذلك خمسمائة اية و
علم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام
وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ
ويصيب والحق في موضع الخلاف الى ان الى نزل بالشر
ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل
الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأي
فان يكن صوابا فمن الله فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
ولم ينكروا عليه فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ
وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة
الحق فيكون كل مجتهد مصيبا ولا يلزم من التكليف تكليف ما ليس
في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند تشتبه
تصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد
هذا في العقليات لا في النقليات التي هي من اصول
الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف
ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم
ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد

للاصابة

للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم
الحق كمن امر جاريته ببطيخ فرس فظن فخرج كل الجانب وكل
واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء
وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد
في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم
تحيروا في القبلة فتحلقوا ان من علم حال امامه فسدت صلاته
لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان
مخطئا ابتداء ان بان اجتهاده وانتهاء ان رفضه وصار الى اجتهاد
غيره البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله صلعم ان اخطأت
فلك حسنة يدل على ان خطاه ليس بخطأ الكامل فقيل
ان يكون فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا ان ولاجل
ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو
تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي
هذا النوع تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة
توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه
يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين
بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل

فجاز ان يجعل للامارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف
لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم
في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة
جوزه من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تع جعل السرقة
والزنا علتين للجلد والقطع وقد يوجد زنا سارق ولا قطع ولا جلد
وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب
ذلك الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة
في صورة النقض لمانع قيامها اي قيام تلك العلة فصار مانعا
اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
مع العلة ان يخرجها عن كون محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو
المانع انا ذكر هذا الاثر وقوله لكنه لم يثبت ليسمع منه
بل يجيب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا
شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل
مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا
للمنع وعندنا عدم الحكم اي عدم العلة فان قلت اذا ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب
كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه
ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم

لان

الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم
مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى وجودها اوردا عليه وصف آخر
لم يبق تلك العلة علة فتخلف علة الحكم لانتفاء العلة واما
التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها
الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر و
بيانا ذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند
الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا جنب الماء
في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه النائم
فان صومه لا يفسد الصوم مع فوات الركن حقيقة فاجاب
الخصوص ان تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل لانه
لمانع وهو الاثر وهو قوله صلى الله عليه وسلم من صومك
فانا اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي
انتفاء الحكم في النائم لعدم العلة حكما لان فعل النائم منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال انا اطعمك الله فسقط عنه
الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه
لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي
يفوت ركن الصوم مضاف الى غيره لا الحق فيبقى معتبرا
وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم

العلة حكما وبنى على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة على
جوازه تقسيم الموانع كذا فى جامع الاسرار شرح المنار
والاول ان يقرا، وبنى على صيغة المجهول اى وبنى على بحث
التخصيص التقسيم المذكور لان التقسيمين الاولين ليسا بمانعين
للحكم مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهى
اى الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع
يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت فى
الشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من
انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام
الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه
لا يتم الصفقة بالقبض ويتمكن من له الخيار من الفسخ
بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب
لانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشترى
من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد
وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال
ثم العلل لا يبين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه
شرع فى دفعه يتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا

من الدفع

من الدفع قال ثم العلل نوعان على زعم القياسيين وانما
قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما تبين بيانه
وانما قدمها على المؤثرة على لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة
وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها للحكم عليها بالانتفاء
فى المؤثرة وبينها فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد
وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر
العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزم العلل اى قبول السائل ما يثبت العلل بتعليله
مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله
المص وهو محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا
القول على اصحاب الطرد الا القول بالتأثير لانه لا يسلم
موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف المحتاج
الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اى كقول اصحاب ان النفل
فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذا علة طردية
لان وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية
اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف
الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية و

وقدم الطردية

مطلب القول بالموجب

مطلب الدفع الرابع طردية ومؤثرة

هو واجب وانما الجواب باطلاق النية على انه تعيين
يمنع سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا
ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع فان اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود
القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع
لان هذا الصوم يفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فصار
يطلق الاسم كالمتوحد في الذات فان قلت ان الخصم
يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا
القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بالتعيين
قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه
بالمناقضة بان يقول لانم ان كون الصوم صوم فرض
يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب
تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد
كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة
المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده
فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول

بالموجب

والمص
من انكره فينبغي
ان لا يصح عنده

قلت القول بالموجب

بالموجب ظاهر تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع
النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود
السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه
فهذا صحيح عنده والممانعة وهو عدم اما ان يكون في
نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة
موجود فالمتنازع فيه مع تسليم تعلقه بالاصل مثاله
قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليم ان وجوب الحد في الاصل متعلق
بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع
ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وصلاحه اي صلاح الوصف
للحكم وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم
انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب
بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم
لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع وفي
الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نم ان التثليث مسنون
في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض و

لتسليم السائل

او

فهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل في مقدمة الدليل كلها او بعضها من غير ان يذكر
الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء

والتكرار حرجا اليه في الفعل لضرورة ان الغرض مستوفى
بحل وهذا المعنى معدوم في السبي وهو حصل بالاستيعاب
او في نسبته الى الوصف اي بان يشيع اضافة الحكم الى الوصف
في المسئلة الى جعل العلل علة مثل ان يقول لانه ان التثليث في الغسل
مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث
وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة و
الاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد
الوضع وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب
موضوع الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب
او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراضات
على العلل الطردية كتعليلهم اي كتعليل اصحاب الشافعي
لايجاب العدة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين ثم
قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة
بعد انقضاء ثلاث حيض لتأكد النكاح وان كانت غير
مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على
الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف
الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين
اي التعليل ح على هذا في الوضع في الفرع ملتبس وان كان صحيحا في
الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة

وبين

وهنا سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصما لانا طاقفنا الوصف ثابتا من
الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب
بعد صحة العلة كما ان الشهادة انما يشتغل بتعديله بعد صحة
اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل
التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض
لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة
اخرى واما النقض فيمكن الاحتراز عنه بان يزاد وصف
بالجواب عن النقض بان يزاد وصف فان كانت
العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بطرد في
الحقيقة كما سبق وان نقضه وبه خلف الحكم عن الوصف
المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان
للصلاة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل
الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه نقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد
منها طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيها فيضطر
الى الرجوع بان يقول كل واحد منها طهارة حكمية غير معقولة
المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء

فلم يها

بنقض ح

ملتبس والمناقضة

يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف
غسل النجاسة لانه معقول لافيه من ازالة عين النجاسة المحل و
نحن نقول لانم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير
معقولة المعنى فان القياس غسل كل البدن لان نجس النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به على ان
الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي بين حدود البدن
فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض
فيتيسر اوفقا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على
القياس فيما لا حرج فيه وهو الجنب فلا يكون غسل الاعضاء
المفروضة غير معقول المعنى بل تعبدي وصف محل الغسل
من الطهارة الى غيرنا لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا
بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد من خبث في محل يكون
الغسل ازالته فههنا امران كون الماء طهورا ووصف
المحل بالخبث فالنية لا يصلح ان يكون مشروطة للاول
لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول
ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل
هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية والحاصل

ان نمنع

ان نمنع كونه منزلا حقيقة وانما كان كذلك اذ لو كان المراد
بالخبث حقيقة فان كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر
الى النية واما المؤثرة الى العلل المؤثرة فليس للسائل فيها
بعد الممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا المعارضة
لانها لا تحتمل المناقضة فساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا
التأثير بها لانا في مناقضة مناقضة هذه الادلة وكذا في
الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون في الشرع
ثابتا قال ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير
السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج
نجس فانا طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت
اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع
قياسا عليه قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقال ما ظهر
اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سواكن البيوت فانه ليس
بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال صلى الله عليه
الهرة ليست بنجس فانها من الطوافين عليكم وقال ما ظهر
اثره بالاجماع ما علمنا فيمن قطع اليد في المرة الثالثة
والرابعة فانه لو وجب القطع فكان فيه تفويت جنس
المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالث لانه تفويت فان طولب

بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا الاستلقاء في تفويت
المنفعة على الكمال فلا يجب في الناقص اتلاف مزوجه فلا يجوز
لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري
على المؤثر وجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة
وهي الدفع بالوصف ثم بالمنع الثابت بالوصف وهو الاظهر ثم
ثم بالحكم ثم بالفرض على ما نذكر ان شاء الله كما نقول في الخارج
اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها
دفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل
ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه
ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فدفعه اولا
بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال
من باطن الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا
فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمنع الثابت
بالوصف دلالة اي المنع الذي صار علة لاجله وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج
النجس لما انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع
فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف

الخروج

الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث
ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون ناشئا من سبب
ما خرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل
ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء
وانما قيدنا بقوله باعتبار ما يكون فيه احترازا عما يصيبه
من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري
الطهر وهناك ان ما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم
الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ولورد
عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس
وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما دام الوقت باقيا
كالمستحاضة فدفعه بالحكم اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم
الحكم في صورة النقض بيانا انه حدث موجب للتطهير بعد
خروج الوقت بان نقول لانم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجب
المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
وبالفرض معطوف على قوله بالحكم اي بدفعه بحصول الفرض
من التعليل وهو القسم الرابع فانا فرضنا التسوية بين
الدم والبول في المنع الموجب للحكم وقد حصل ذلك حدث
فاذا التزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام

قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا
عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا
هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام
وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم
لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان القوة
التي هي المقصودة من التعليل في جعل عفوا كالاصل فلا
يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض
الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان الدليل ينقض
مستدلا وليس كذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع
في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان باطلا لانا دماء وكذا
نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم من المعارضة
الا ترى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة من المعارضة
فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة
اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة
فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله اصلا
اما الاول فلانه ذو خطر من كل واحد منهما فانه فيه ابدا
علة اخرى وهذا خاصية المعارضة اصلا فلان المعارضة

فقد

بنقض ح

بكل ح

مطلب مناقضة

النوع ح

وفيه ابطال دليل المعلل ايضا
واما الثاني فهو جعل المعارضة
ح

وهذا خاصية المناقضة

فقد بنى لان المصنف رحمه الله نقل المناقضة عن العلل المؤثرة
بقوله لانا لا نحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة فقد اورد
في المناقضة حتى فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل
لاشتماله اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه
قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم المعارضة الدليل مطلقا ولهذا
يقول السائل بنا الناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل
دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيما باعتبار الظاهر لا حقيقة
فانا الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة
بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب ما يقال ان
المصنف رحمه الله نقل المناقضة من العلة المؤثرة ثم ذكرها
بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة
من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب
وهو لغة قلب شيء احدهما جعل اعلى الشيء اسفله
كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا
ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا
والحكم اسفل لكونها تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل
المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب

مطلب القلب

وفيها معنى المعارضة ح

لعدم احتمال الوصف المحض وان يكون حكما شرعيا كقولهم
ان يقول بعض اصحابنا ان فقد الاسلام ليس من شرائط
الاحصان لانا الكفار يحبس بجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم
مائة لانه يجلد ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب
بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسكم لانه انما يصح
اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة الوجوب في الاصل علة فهذه معارضة صورة
ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص
منه ان من هذا القلب ليس المراد انه ورد بدفعه
بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب
طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق
الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء
دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز
ان يكون كل منهما مظهرا للاخر كقولنا الصوم عبادة يظهر

في الثيب الذي اذا زنى يرجم

غاية حد البكر جلد مائة وجب في الثيب غاية يتم لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها اعظم فاذا وجب في البكر

لان الاسلام ليس من شرائط الاحصان

بالنذر

بالنذر فيلزم بالشروع وانما يستدل بثبوت احد الحكمين
على الآخر بسواء بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة
على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه
لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد
لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح
اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوءمين فانه يثبت قوة
الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب والشافعي
اراد النوع الثاني فقلب الوصف شاهدا يعني جعل السائل وصف
المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم فانه
من قلب الجواب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا
عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك
وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب
خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو
الحكم والوصف الذي شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه
اخر يكون مناقضا في نفسه كان شاهد الذي شهد لاحد
الخصمين على الآخر في حادثة ثم شهد للخصم الآخر عليه
في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم

القضا فعلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضا، لكنه اي صوم القضا، انما يتعين
بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين
التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضا، لان
المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضا، ربما وقع في قلب السائل لانه لا فرق بينهما
فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال
ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع
في صوم القضا سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين
فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضا لا يحتاج
الى التعيين مرة اخرى هكذا في المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز
الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها
بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد
ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة
القلب يدفع ببيان التاثير كاندفاع المناقضة وانما
القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر
الاسلام ان القلب الاول ترد على كل طرد جعل الحكم
فيه

فيه علة والقلب الثاني يجري على كل طرد ما لم يظهر التاثير
وقد تقلب العلة من وجه غير الوجهين المذكورين وهو
ضعيف اي فاسد كقولهم اي كقول غير الوجهين اصحاب
الشافعي رح ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع
فيه ولا قضا ولو افسده هذا اي الشافعي عبادة لا يمضي
في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد
عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم في الشروع
فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء
وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النفل والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء فح لا يلزم الوضوء بهما باعتبار
انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر
والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم النذر فينبغي ان
يلزم بالشروع عملا بمقتضى الاستواء وقد اختلف في هذا
النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود مدار القلب فيه اذ ان علة
قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا

النذر رح

لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل
لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر
وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم اخر ليس بناقض
بحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف قلبا
ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم الوضوء اللزوم بها وفي الفرع وهو الصوم
والصلاة باعتبار اللزوم بها فيتخالفان والحكم هو
المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء وتبع اختلف
الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس
لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو
نظيره ولم يوجد وسمى هذا النوع من القلب عكسا
وهو رد الشيء وراءه على طريقة الاول مثاله قولنا
ما يلزم بالنذر ويلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يقع ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس
الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم
لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع
من العكس يصلح للترجيح فانا ما ينعكس ويطرد يكون
راجحا على ما يطرد ولا ينعكس ويصلح للترجيح لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون

اتفاقيا

اتفاقيا وبالعكس قوي كون طرد الوصف علة فيصلح للترجيح
والنوع الثاني من العكس ان يراد على خلاف سنته فاذا عرفت
ان القلب المذكور ليس بانعكاس حقيقة ان لا يصدق حد العكس
عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين
في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم
الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سنته اورده في
هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني ان النوع الثاني
المعارضة الخالصة ان المحضة التي ليس فيها منع المناقضة
اي المحضة التي ليس فيها منع المناقضة وهي نوعان احدهما
المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد
ذلك الحكم بلا زيادة هذا النوع خمسة اقسام القسم الاول
ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان
يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير
فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض ابطال
علة الخصم وهذه المعارضة بحث على كل حجة وهي ان يقول
السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه
مثاله ما اذا قال ان في المسح ركنا في الوضوء فيسن
تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس
على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو

مطلب المعارضة الخالصة

ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يصح تثليثه كالمسوحات
او بزيادة على تغيير هذا هو القسم الثالث مثاله قولك انه
ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الحالة كالغسل في مقابلة
قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد الحالة الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب
وهي معارضة صحيحة ايضا حيث يجب المصير فيها الى الترجيح
لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه تصح لا بدونها
لكن ايراد الخبر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة
الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فرعا مناقضة وما
ذكر في بعض الشروح انما اوردوها لانها معارضة قصدا
وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة ولم اره جوابا شافيا او تغيير هذا
هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم
ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في البنت لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولي عليها كما حال كالتي لها اب
وقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة
قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق
للابيان

وتعيين الاخ زيادة توجب مخالفة تغيير الحكم الاول
الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على البنت
لا في تعيين الولي فحين اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه
المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس هذا نفيا
لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي المعين
غير المطلق فهذا التعيين يقتضي اخلالا في المعارضة
لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية
لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس لها
بعد الاب والجد ولهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي
لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول هذا
هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع
بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون
نفيا لما لم يثبته المعلل واثباتا لما لم ينفه لكن يكون بجهة
معارضة بحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما
لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر
وجه الصحة فمثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد
المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لا يملك
بيعه يملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر

لا ملك بيعه وجب الاستوا ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم
لكن لا يملك القرار عليه ثم عابل بحر على اخراجه عن ملكه
فلذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات عالم بنفي
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما
اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع
النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث
انه اثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء
ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون
الشراء لا يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع
من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء
باثبات حكم التسوية بين الابتداء والبقاء وليس
الى ابطال البناء فرجحت جهة الفساد اذ في تعليق الاول
لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثباته
بانفاه بل يعلل حكم اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون
في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لا
انتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رضي الله
عنه المراة التي نفى اليها زوجها اذا اخبرت بموته فاعتدت
وتزوجت فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد

للزوج

حكم ح

غير ح

للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لبقاء النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود
فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا
كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول و
السائل علل من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول
ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة
من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا ينفي من الغائب لعدم
تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح
فيقال ان الاول فراش صحيح والثاني فاسد والرجحان
للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه
كما لو كان لكل واحد من الفراشين فاسد فكذا ههنا فظهر
فقه المسئلة وان الملك والصحة احق بالاعتبار من
الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك الاول والحضرة
والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب
الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني ان النوع الثاني
من المعارضة الى الصحة المعارضة في علة الاصل اي

لاثباته ح

علة ح

ان في المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه
علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم
اليها معارضا بالعلل في علته وذلك باطل سواء كان
بمنع لا يتعدى بمنع هذا النوع من المعارضة ثلاثة
اقسام الاول بان السائل بعلة لا يتعدى من المقيس
عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد فانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانا لا نجد
في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى
مجمع عليه هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص
بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه
السائل بان المنع في الاصل ليس ما ذكرت بل المنع هو
الاقتيات والادخار وقد فقدا في الفرع فهذا منع يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والرز او مختلف فيه
والمعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو
القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه
المسئلة ايضا بان يقول المنع في الاصل هو الطعم لا
ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا منع يتعدى الى فرع
مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل وهذه الاقسام

باطلة

باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير
متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت
بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فمفاده
ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا ابطل التعليل
بطلت المعارضة وان كانت متعدية كان المعارضة فاسدة
ايضا هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم
تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان العلة لا يوجب
عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند
عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل
كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة
منع للعلة المؤثرة تذكر على سبيل المعارضة اي يذكره
اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدل يمنع
توجيهه فيذكره على سبيل المنافسة فيقبل منا لان الجدل
لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان المنافسة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون
الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه
تسمى المفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو
مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض
يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق

منافسة

سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه
لعدم انفصاله ح

المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون
ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون الدلالة
على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف في الراهن بلا حق المرتهن فكان
باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح
القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة
الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو
كونه محل يحتمل الفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح
في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق و
هو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نم وجود
العلة بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو
البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا
الابطال وانت في القياس وهو الاعتاق تبطل
اصلا فيما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى
لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى
لو اجاز المرتهن لا يجوز اعتاقه فكيف يصح تملكه

وهذا

وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل غير الانعقاد على
وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان رفع
المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم
يدفع شيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد فاذا لم يتأت الجمع بحيث الترجيح
صار مسقطا وان رجح علته فلك ان يعارضه بترجيح
علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل التأويل والنسخ فان لم يعرف
تاريخه وجب المصير الى دليل اخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الاخر قيل في هذا التعريف تسامح
لان ما ذكره يفيد الرجحان لا الترجيح اجيب عنه بان المضاف
محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على
الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جلاء التعريف ومفيد العبارة
الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد
المثلين على الاخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع عليه
الترجيح ويلا نفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه
لان الشيء انما يتقوم بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد
الضدين قائما والاخر نفيا واما انضمام المستند الى المثل

مطلب في الممانعة

مطلب

العبارة

لا يفيد في ذاته حالا واما لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة
اربعة على شهادة اثنين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح
بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الآخر سالما عن
المعارضة فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يصح الاحتجاج
لان كل واحد معارض للدليلين الذي يوجب الحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض فلا يترجح نتيجة قوله وصفا
القياس على قياس او يعارضه بقياس او ينضم اليه وكذا الحديث
يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب
يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث و
القياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا
يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة
صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطاء كل واحد منها صالحة
للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى تكون
الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة مقارنة
لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى لانه يترجح كما
اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات
فالقاتل هو الحاز لكونه اقوى في التأثير لان الحيوة غير مقصودة
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المقارنة

فعلهم

ان حكم

ان حكم المعارضة بين الآيتين العدول الى السنة وبين
السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى
الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها اذ لا وجه
لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض التي يوافق
الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض السنتان ثم
عدل الى القياس ووجد قياسا موافقا لاحد الحديثين و
عمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس له وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا
بان صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان
والشفعاء في الجزء الشائع المبيع جزءان اي بسبب
ملك جزءين متعاقبين سواء اشتريا او ورثا في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه في
الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة
نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع
صاحب الثلث النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة
فالشفعة تكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة و
عند الشافعي يقسم الشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة

اي منافع ح

مطلب وما يقع به الترجيح ابنه

من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع
المسئلة في الشقص والا كان حكم المسئلة عندنا كذلك
بخلاف الشفيع وما يقع به الترجيح اربعة بقوة
الاثر لان المفيد اذا صار الوصف به حجة تعود الاثر فيها
كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان وتعارض
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سور
سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح التأثير لقوة
الاثر لزم ان يترجح الشهادة لزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة
ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا
انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة
عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف
باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر
فربما يظن انسانا انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من
الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف
ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل يمكن الاطلاع
على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وبقوة اثباته
ان اثبات الوصف على المشهود به ان الحكم الذي يشهد به
الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف

يجب ان يعتبر بما هو الظاهر الذي يمكن الاطلاع عليه
وهو الانزجار عن جميع المحظورات والاتيان بالمأمورات
وهذا مما يختلف العدول فيه ح

في

في الحقيقة شاهد بثبوته ولانا جعل مثبتا لان المثبت
هو الله والمراد به ان يكون وصف احد القياسين
الزم للحكم المعلق به من وصف القياس الاخر كقولنا في
صوم رمضان ان الاستدلال على عدم وجوب تعيين
نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه او لم نقول
صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته
كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لا يجاب التعيين
مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين
المراد منه التعيين اطلاق الاسم المستعار على المسبب فقد
تعدى الى الوديعة يعني اذا ادى الوديعة الى المالك
يخرج من العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع
للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد
البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه
وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع
سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى
لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص
بالصوم اولى فيكون ثبوته على هذا الحكم اقوى واكثر من
جهة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا
العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر

الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان
ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه
بيان ان الفرضية انما سلم انها موثرة في وجوب التعيين
والصوم ليست بموثرة في غيره ووصف التعيين موثر
في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت واتم
للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون
علة الحظر الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب
هذا المراد وهذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا
اثبت والزم من علة الخصم وبكل كان علة الحظر الصوم
الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين
اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني
ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف
الذي لم يشهد له الا اصل واحد يكون في صحة الرائض فلا يبين
تكرار كصحة الخف ومسح الجبيرة وهو اولى من قول
اصحاب ان فيه انه ركن فيبين تكراره كالغسل ولنا
يشهد بوصف الحظر وهو الركنية اصل وهو الغسل
ويشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا ثم بعض
اصحاب ان في ان كثرة الاصول في الاصول بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة

انه لا يكون على مسح الخف

القياس

على

على ما مر بيانه هكذا هذا وعند الجمهور هو الصحيح لان الحجة هي الوصف
المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فيجد شيئا قوة في نفس
الوصف فيصلح للترجيح وهذا من جنس الاشتهار وان كان
كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن لوث بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال بنفس الخبر فيصير مشهورا
او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة حاصلة الى معنى واحد
وهو الترجيح بقوة الاثر الا ان الجهات مختلفة والترجيح
بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح باثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
وبالعدم عند العدم وهو الانعكاس هذا هو القسم الرابع من
اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف ان كان مطردا وموثرا
ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم
عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل
لا يصح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا توجب عدم
الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح
للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة
يدل على اختصاص الحكم به وتاكيد تعلقه به فيصلح مرجحا
لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الترجحان الى

راجعة

الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لانا الحكم يثبت
بعلل شتى فتظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس
انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه
ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح
كغسل الوجه واليدين تكراره وما قالوا لا ينعكس فان
المضمضة تكرار وليست بركن اعلم ان المص لو قال قوة
الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون
ابداء الكان او لكانه لا جعل المقسم بابه يقع الترجيح وما يقع
الترجيح به هذه الامور وما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا
وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح ولكن يحصل منه المقصود
ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان
المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كالترجيحان الحاصل
بالذات اي ما هو في الذات اقوى منه في الحال اي اولى بالا
عتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة
بالذات تابعة له في الوجود ويقع الذات السبق زمانا
او رتبة من الحال لان الحال قائم في الوجود ويقع الذات
بما قبله حكم المعدوم في حق نفسه فيقطع حق المالك بالطبع
والشرع هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصفة قائمة
بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير

والعين

والعين لا مالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون
وجه لانه مالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى
لانه بالطبع والشرع تصير العين مستهلكة فترجحنا الصفة لكونها
موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل ان المالك احق
لان الصفة قائمة في المصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها
عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بعلية الاشباه لما ذكر المص
المعاني التي يقع بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم
وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا
في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بعلية الاشباه وهو
ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر
الذي يخالف الاول شبه من وجهين وهو صحيح عندنا خلافا
وباطل عندنا لان كل وصف علم صحة علة صالحة للجمع بين الفرع
والاصل فتتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح
القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح
بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والولد من حيث الجزئية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز
حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته

الى الثالث ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي بوصف العموم في الاشياء الاربعة
الترجيح بعموم علة التعليل بالكيل والجنس لان وصف العموم يعم التعليل و
الوصف بان يكون
السبب مثلا مرجح
الثاني التعليل

بهو الحقنة والكثير وهو الكيل والقليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل لان القليل بعلة قاصرة جائز عنده
فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم
مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح
عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص
الخاص والعام سواء عندنا وعندهم الخاص مرجح على العام
فكيف صار العام اقوى من الخاص وقوة الاوصاف فاسدة
هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض الحجاج ان فعل وصف
الظلم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف
لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد
عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص
الموجب لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه
التاثير لا القلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا
في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر
على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة
بين اهل الفقه لان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج
فيها اذا امعن النظر فيها فكذا الفاسدة واذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اي ثمرته الدلالة اي المعلل الى الانتقال وهو

الفقه

على

على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات
العلة الاول القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع
بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل
كما قيل في البيع المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فقال السائل لانه امين فانتقل
المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند البيع تسليطا
على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى اخر بالعلة الاولى مثاله
ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الكبير لم يوجد شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين فان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة او يعجز المكاتب نفسه الاداء فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعقد الكتابة
لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان يكون في
الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعقد بسبب
الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا ما في الرق
اذ لو لم يكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما ثبت
بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ
فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا
اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم

في الرق

الى تلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلمنا انه لا يوجب
نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزائل
عن ملك الاول قلنا البيع بشرط الخيار زايل عن ملكه بوجه
ولهذا لو مات نزل الخيار ولزم البيع ثم انه لا يمنع الكتابة
لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر و
علة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد
اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لا فان ان قيل
عند هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل
بوصف اخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب
ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جايز انما هي بتعليله
اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فاذا اظهر الخصم
فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما اخر مساويا للحكم الاول
جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا الذي يحتاج
فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكما اخر لا يخلو عن غفلة
حيث لم يعرف العلل موضع الخلاف فابتدا تعليله او ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات
العلة الاولى وهذه الوجوه حجة الا الرابع لان مثل
هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد
الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا

ولو

ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس
المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى اذا لزمه النقض
بعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل
به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل لمبتدا
كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو
نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت وانتقل الى الحجة الاخرى
لاثبات الحكم الاول ليست كهذا القبيل لان الحجة الاولى
التي ذكرنا كانت لازمة على اللعين لانه صلى الله عليه
وسلم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فكان
اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الطواغيت وكانوا يتأملون في حقايق المعاني فالخليل عدم
الاشتباه والالتباس عليهم فقطع الى الحجة الاولى حجة
ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذه معنى قوله الا انه
انتقل اليها للاشتباه **فصل** جملة ما يثبت به
الحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة و
الوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب

والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا
الفصل بيان القياس لانا القياس لا يعرف الا به وكانا
القياس ان يقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة
متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع
فوجب وصله بالحج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق
الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لانا التمييز
في المشتق ضعيف والمراد في حق الله ما يتعلق به النفع
العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو انقاذهم اياه
قبله وحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى غني ان ينتفع بشيء
فلا يجوز ان يكون شيء حقا له لهذا الوجه ولا يجوز ان
يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك و
حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك فلا يباح
الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب
كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لانه
فيه دفع العار وحق الله فيه غالب فيجري فيه ارث
واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب
كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد

بباب

عبر المقذوف

حسن بيان

وحق

وحق العبد لو قوع الجناية على نفسه وهو ما يجري
الارث وصحة الابراء عنه بالمال بالصلح وصحة العفو
وحقوق الله تعالى ثلاثة انواع ثبت بالاستقراء عبادات
خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكاة وغيرهما
من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه
وهو يصح بدونها وهي العبادات الخالصة انواع ثلاثة
اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل
كلمة لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لا يعتبر
عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة
بعد اخرى والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين
ثم الزكاة المرتبة لنعمة المال ونعمة اليد اصل لان
المال وقاية ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير
قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطة
في الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة مذمومة
فيها ولا تميل في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة
ثم بعده الحج وهو عبادة مجردة عن الاوطان والخلان
وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعفت نفسه وكان
الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد
لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان و

الزوايد فالسوائم نوافل العبادات وسننها لانها شرعت
مكملات للفرايض وزيادات عليها وعقوبات كاملة و
المراد بكمالها ان يكون قربة محضة كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة
مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مال
لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولانها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق
دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما انها فيها
معنى الكفارة العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة
كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم
تجب ابتداء وحيث اجرته على افعال توجد من العباد
ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها المؤنة وهي الثقل
والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي
كونها صدقة وشرط لاجلها صفة الغنا وشرط النية
فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب
راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة
المؤنة فيها فلان الشرع سبب صفة الارض لانه يصرف
مصارف الزكاة والفقرا الذين الداعين سر الكفرة
والضعف الداعين لهم بالنصرة كما قال صلى الله عليه وسلم

انكم

انكم تنصرون بضعفايكم فتكون الارض محفوظة
بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفها مصرف الزكاة
واما جهة عليه المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل
الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها
معنى العقوبة كالخراج فانها باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة وباعتبار الاستقلال بالزراعة وهي سبب الذل
في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض
اصل والتمكن من الزراعة وصف وكان معنى المؤنة
فيه اصلا وحق اي الثاني من حقوق الله حق قايم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء من غير
ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان
قلت لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت
لان الجهاد ما شرع الا لاعلا كلمة الله ودفع شوكة
المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة و
يكون الدين كله لله ولهذا جاز الحسن بن هاشم لانه
لا لم يلزم اداؤه على العبد طاعة الله لم يكن من عادة
الناس واوساطهم فتولى امره وقسمته من كان خليفة
الله في ارضه وهو السلطان لانه ثابت الشرع

بخمس الغنايم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
الصاقا بالجهاد كله لله كما قال الله تع قل الانفال لله و
والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منه
عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن
اسم لما خلقه الله تع في الارض من الذهب والفضة وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها كالديون
وملك البيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق
كلها سواء كانت خالصة او للعباد تنقسم الى اصل وخلف
فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم الاقرار صار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن
الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا
بان تقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في الاكراه على
الاسلام فان اقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اذا احد الابوين الايمان
في حق الصغير خلفا عن ايمانه اي اذا اتى الصغير الايمان صح تحصيل
مسلما باسلام احد الابوين لحاجته عن ذلك ثم صار تبعية
الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام
في الذي يسبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم
تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في

سهم

سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه
لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف
لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير
فكون البعض مترتب على البعض وكذلك اركان التصديق و
الاقرار في انها اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا
مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت
به اباحة الصلاة وعند الشافعي ضرورة يعني يثبت خلفيته
مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء هذا الفرض
بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن
الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة و
ابي يوسف رحمهما الله استدراك عن قوله ثم هذا الخلف
عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم
بقوله فلم تجدوا فلم ماء فتيمموا فدل ان الخلفية بين الماء
والتراب كانت على الحقيقة لا على التربص وعند محمد رحمه الله
الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تع امر بالوضوء بقوله
فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة
بينهما لا بين الماء والتراب ويبنى عليه اي على الخلاف المذكور
مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه

في الصورة الاخيرة الى الصورة الاخرى
فيكون خلفيته
في قوله لكن الماء ليس بخلف عن التراب
خلفيته

لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خليفة الطهارتين
فلم يكن طهارة التيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون
مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان
التيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف والخلافة
لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اذا تقابلا ثبوت
الخلافة بالرأي لا الحصر فيها كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل
بالنص وشرط اي شرط كون خلفا عن الاصل عدم الاصل
للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز
عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحصل الاصل
الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب
موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا
للوضوء كالدم والقيح لم يكن موجبا للتيمم ويظهر موجبا
هذا اي يمين الغموس فانها لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر
لم يكن موجبا لما يخلف عنه وهو الكفارة والحلف على
شيء ما فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة
للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور
في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما
يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو
اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم فيخرج بهذا

القيد

القيد اللاحق لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على
طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجب فيخرج به العلة ولا
وجود فيخرج به الشرط ولا يعقل فيه معنى العلة اي لا يكون
له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
فيخرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى
العلة لكن تخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب
ووجود الحكم علة لاضافة الى السبب اي لا تكون مستفادة
منه كدلالته يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال
انسان او ليقتله فقتل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان
الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره
المدلول باختياره فلم يكن اضافته الى السبب فان قلت
هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق
بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة
المحرم ايضا انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان
الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة
فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين
ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام ان الصيد
عنه فتكون الدلالة بمنزلة الامر عنه فتكون جناية

فيجب
فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
بعين لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيف العلة
اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين
السبب والحكم مضافة الى السبب كسوق الدابة
وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حال
السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق
والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا الذهاب
حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف
الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها
وهنا العلة غير صالحة ولان فعل العجماء هدر فيكون فعل
الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا
اليه فما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن
الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت
اكراههما على السير لا الاتلاف وهو انما لزم ضمانا فكان
ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروطة
بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان
في حقوق العباد في حقوق واليمين بالله تع قبل الحنث

او

الحنث او بالطلاق والعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق
تعليقها بالشرط كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت ع والمراد بالتعليق الذي هو عين المعلق به وهو
قولك انت طالق سمي سببا مجازا فهذا هو القسم الثالث لان
اليمين بالله وان شرعت للبر سواء كانت لله او لغيره والبر
فيه لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين
بغير الله لان المانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب
الكفارة ولا يشرع الجزاء فلا يكون ان يجعل المانع من الشيء سببا
لثبوته وطريقا اليه فلما كانت اليمين والمعلق بالشرط يحتمل
ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء
مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا وان شافعي جعل اليمين
والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخير
الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند
وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله
ولكن له ان المعلق الذي سميناه سببا مجازا باشبه الحقيقة
اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو حال

في شبهة العلة كما هو حال في حقيقة الجزاء من حيث العلية
فيبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله
وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر
ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار
لم تطلق عندنا وعنده تطلق وذلك لانه ليس للعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل
ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين العلق فاوجب
قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه
لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو
قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال بين
ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال و
عندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر
اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين
واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بانا يكون مضمونا
بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل
والمنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار الجزاء في الحال كالثابت

كالثابت

الثبوت

الثبوت ليكون اليمين مجتنبا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى
صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت الاحكام لان قدر ما وجب
من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد الشبهة السبب من محل
يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل او الشبهة
الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته لا يرى ان شبهة البيع
لا يثبت في ضمان الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل
يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت قبل
وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدونها
بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا
بهذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان يقال التعليق لا يحتاج
الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك
ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلة من حيث ان النكاح ثبت
به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقبة يثبت به
مالكية الاعتاق فصار النكاح بمنزلة العلة للطلاق فيثبت له
شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما قال لها ان
اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل

فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت صح

شبهة الايجاب اعتبار الشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق
لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم
العلل معارضا اي بانفرادها الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت
السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابق عليه اي على الشرط
توضيحه ان شبهة التعليق في الحال تقتضي الحلية يعني التعليق
باعتبار كونه سببا مجازيا يقتضي الحلية في الحال وثبوت
شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا لما هو علة
ملك يقتضي بطلانه فصار معارضين فتساقطا فلا يظهر
الا الحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال
الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة
ايجاب الصوم على المسافر العدة من ايام اخر لا يخرج شهر
الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء
منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله
وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والقصاص و
من هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي
وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب
المجازي وجه الحصر انا المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال
او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له
تأثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب

الحقيقي

الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي
ما خلت عن العلل وهي الشبهة بعد الشبهة ويسمى الامر المثبت
للحكم في الشرع بالتكرار الحكم بتكرارها وفي الشريعة ما عرفه المص
وما هو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط
ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة
والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع و
النكاح وغيرها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة
في القياسات وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما
بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب
اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة
في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت
الحكم عند وجودها من غير تراخ باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما
لا صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك و
الملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانه يؤثر فيه اذ فيه
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا
يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع

الموجبها صح

وما صح

لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق
واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه
اما وجود الشرط ومعنى انه لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط
واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان
الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار
ويقابل ان يقول انهم فسروا العلة باسما بانها التي يكون موضوعة
في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع له وصح انه هو
للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما
ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما
لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم
وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما ورد المصنف
لهذا التقسيم حيث اشار الى احدهما بما ذكر والثاني قوله والبيع
الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الى ان
الى زمان اجازة المالك الملك والبلاب الى وقت فانه
علة اسما ومعنى لا حكما لان تأخره الى زمان ما اضيف اليه
وانصاب الزكاة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه
مؤثر في وجوب الزكوة لان النصاب يوجب الاحتياج

المضاف

ومعنى

الى الفقر والغناء يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء
الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس
فانه علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه الناقل
الى توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح
ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع
علة في صور الاسباب ان امكانها والمراد بها ما ثبت بها له لها
شبه بالاسباب تنبيه له لشراء القريب فانه علة للملك والملك
في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة
ثم حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن
حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهو الملك
مضافا اليه كان علة شبه الاسباب ومرض الموت وهو علة
اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم
اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى
لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت
لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت
الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
والتزكية عند ابي حنيفة يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة
علة لحكم الثابت بالشهادة وشبهة بالسبب اما انها علة

ملكا صح

فانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على
محصن فان الشهادة بدون التذكية لا توجب الرجم فكانت
التذكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم
فاذا رجع المذكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما
لانهم اشتغلوا على الشهود خيرا وكانوا بمنزلة ما لو اشتغلوا على الشهود
عليه خيرا بان قالوا هذا محصن واما انها تشبه بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا
ان كان ذكر من الاشياء كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه
الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم
بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك
دون الصفة فكذا هنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاول كانت الاولى
علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب وهذا هو السبب في منع العلة بعينه اورده
الشيخ في موضعين سابقا لنحو الاسلام فانه اورده في
باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باب الشبهات
اعلم ان هذا التقسيم اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتذكية وما
يشبههما في كونه علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون

القسم

الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما و
لما امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف
له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقية و
لا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي
العلة هي التي تكون ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها
له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا
محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في
ثبوت الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر و
حده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير
بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا
الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة
الفضل يثبت بشبهة العلة فلا يثبت بما هو دونها في الرتبة
وعلة معنى وحكما لا اسما كالآخر وصف العلة فان الوصف
الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان
الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة
وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه ترجح

فلا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى من وجه
علة معلولة

على الاول فان اثر بوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان
دخلت الدار بين فانت طالق فان وجد دخولها في الملك
تطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك
والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق
في الصورة الاخيرة كما في الثانية وان لم تكن علة اسما
وحكما لا معنى فهذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص
والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانا اتفاقا اليه في
الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها
ثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لانا لم نؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات
الرخصة والنوم المخصوص الحدث بالنسبة الى الحدث ماسة
علة للحدث اسما لانا الحدث يضاف اليه لانه يثبت عنده
وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانا المؤثر خروج
النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان
النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار
الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص
ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم
على الوجه الذي ذكرنا لانا القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله

واما الى العلة معنى لا حكما

بقوله في خبر الاسباب عايد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما ولا اسما
ولكن المص شبهه بالاسباب جعله قسما اول كما ذكرنا والقسم الخامس
الذي عبر عنه بقوله ووصفه شبهة العلل هو علة معنى لا حكما
ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اول لم يذكره المص وهو العلة
حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم من معارضة العلة
مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم و
اختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها
زمانا وذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول
وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب
اقترانهما كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب
تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موجودة بالبقاء و
لها حكم الجواهر ولهذا تنسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم
عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا تبقى
زمانين قلنا ان النسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا
انه باق فذلك ضرورة ثبت لحاجة الناس الى النسخ و
لا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة السبب الذي
والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة

وقد يقام به

ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم
مقام المحبة في قول الرجل ان كنت تحبيني فانت طالق
لامرأته فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس
حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق
بمختار يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها
والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان
السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك
وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة
او الحرج كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة
بماء الغير فالاقتراء عن قربانها واجب بقوله صلعم من كان
يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن
لما كان اشتغال رحمها بالغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه
وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج
الناس الى معرفته دفعا للحرج في معرفته لانه بحدوث الملك
يتمكن من وطئها ووطئه بسبب لاشتغال رحمها بالغير
وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام
الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت
النسب احتياطا اي يكون اقامة السبب مقام المسبب
او الدليل مقام المدلول لاجل الاحتياط كما في تحريم الرضاع

الى الوطء في النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل
الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن
الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق و
الفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة و
العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن
مع دفع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص
ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام
الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف
وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون
مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد على هذا قيدا
اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به
جزؤه فانه ايضا مما يتوقف وجود الشيء وليس بمؤثر فيه
وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط حقيقة بالاستقراء شرط لحكمها
وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار
الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق
علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه
وشرط هو وحكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة
الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف بالتلف بالسقوط

وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل
والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس
بعلة لانه قد يوجد المشي سببا محضا للسقوط فيه بلا وقوع
ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهو الثقل وكان
تاثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة
للمانع وايجاد الشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه
شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان
مانعا وكان تاثيرها موقوفا على زوال ذلك المانع وكان
الشق ازالة للمانع وايجاد الشرط فثبت انهما كانا
لاعلتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها
لان الثقل والسيلان امران طبعيان مخلوقان عليهما من
غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف
الى الشرط وشرطه حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل
بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل
منسوبا الى ذلك الشرط ويكون الشرط سابقا على ذلك
الفعل الاختياري وقيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل
بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك
احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح الباب فقصد
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه عند محمد رح

وجود

وجود الدخول ضمانا في صورة العلة وهي قوله انت
طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان
وجود الدخول متقدما على انقضاء العدة وهو شرط محض
وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه
على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان شابها
للسبب في التقدم فكونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون
شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة ومعنى
كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهو الايجاب
والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا يتصور تقدم الشرط
على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول
اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا شابها بالسبب
من حيث ان تقدم وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد
عبد صح ابق فان حله شرطا لتلف العبد بالاباق لان
علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو
القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان
شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة
صورة ومعنى فكان شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت

العلة مضافة وحادثة له كقوله الدابة وسوقها وههنا
ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل حادث
باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان
التلف مضافا الى العلة بحلاف ما سبق من الشرط
فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد
الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل
مختار على الامر لان الامر بالاباق استقال له فاذا اتصل
الاباق يصير غاصبا له بالاستقال وعلى هذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح
لانه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان
الطيران عادة للطير والعادة اذا تاكدت صار طبيعية
فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرطا اسما لا حكما وهو
ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده من
حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا
يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا وحكما وذلك كاول
الشرطين اذا حكم تعلق بهما كقوله لامراته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار كانت طالق فان دخول الدار
الذي يوجد اولا ولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث
انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط

بالاباق صح

ان يضاف

ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما و
يكونا الاول شرطا اسما لا حكما كقوله دخلت المراة في الشال
المذكور بعد ان ابانها الزوج احد الطلاقين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر
وجه قوله ان جعلا الشرطين من الحكم على السواء لانه
صير بهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرطين
من الحكم على السواء شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان
الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يصح لما وجود الملك
الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء
وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت
لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت
اجمع الائمة على تسمية شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرطا
هو كالعلامة يمنع التسليم اما لمن اقسام الشرط شرطا
هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء
تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغة اي لا
ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد على من قال
صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تع فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التعليق اذ العادة
الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا رأى فيهم خيرا

حقه

لانه شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز وان لم يعلم فيه خيرا
قلت هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن
ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما
تصير مندوبة اذا علم فيه خيرا لحروف الشرط ودلالته
اي دلالة الشرط لا ينفك عن الشرط كالصيغة كقوله
المرأة التي اتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة
لوقوع الوصف في النكرة معتبر لتعرفه فصلح دلالة
على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق
ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار
الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق و
قال هذه المرأة طالق لما صح دلالة اي لا يصلح الوصف
دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف
وقد حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف آخر
لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة
فيلغو اي الاجنبية وينجز في امرأته ونص الشرط يغني
صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى
لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا يقع الطلاق في
الصورتين بالتزويج والرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة

كالمنارة

كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف
الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب لا وجود
كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل و
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون
كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان و
الاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع
سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل
الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان
في التعريف الثلاثة المذكورة مجازا والاحصان المطلق
انما يكون اذا كانا متماثلين فما قال شمس الائمة شرط الاحصان
على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح و
اما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرط
الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا
ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف
انعقاد عليه الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس
بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق يفضي اليه فعرفنا
ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزاني في تلك الحالة موجبا

بالرجم فكان موقوفا ان الزنا حيثما وجد كان موجبا وكان علامة
لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين
واكثر المتأخرين انه الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه الثابة وقوله
لم يتعلق به وجوده غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كما
السرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا
شبهة فكذا الاحصان حتى لا يصح شهودهم على شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال فعلم نتيجة كون الاحصان علامة وليس
بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود
الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة كما ذكروا انها لا تتعلق بها وجوب
ولا جود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا رجع
شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم
فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة
العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت
التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة
فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز

اضافة

اضافة الحكم اليه لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند
صلاح العلة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار
اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم
الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط والبين بل الضمان
على شهود البين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة
باعتبار ان الزنا يثبت بشهادتهم فقد ثبت
التعلق اتصال المحل بوجود الشرط يصح تسميتهم شهود العلة
اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان
عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر
الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا ان التعليل بعض المشايخ على
ان هذا الشرط وهو بلا احصان يستحيل اضافة الحد اليه لان
الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة
في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحج وما
يتعلق بالشرع في الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في الغير الاهلية
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ المخاطب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له عامة خلق
متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن

الاشياء وقبحها ولا ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء
السمع فلا العبرة دون العقل وهو قول اصحاب ابي حنيفة حتى
ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لاستحسانه
على سبيل القطع مثل معرفة او لوهيته الصانع لحكمته لا لانه
ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية انها موجبة بنفسها
وغيرها بل للشيخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه
العقل فان قلت اتفق اهل العقل على ان الشرع ما يدركه
العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت
اراد وابه ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع
استحالة مثل رؤية الله تع في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل
ان يكون الكفر والعاصي داخلا تحت ارادة الله تع لان كلا
منهما ينفي العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ
يدركه العقل جواز تحققها من غير استحالة غاية ان يكون
وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم
عليه الصلاة والسلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك
في ضلال مبين وكان بهذا القول قبل الوحي فانه قال اراك
ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا
معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا العذر في عقل

ف

في الوقف اي التوقف في الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان
والصبي العاقل مكلف بالايمان وان لم يبلغه الدعوة اصلا وشاهد
عدم شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل وما في الشرع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة
وكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخ من اهل السنة حتى قال
الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه في معرفة الله
وحده قوله صلعم رفع القلم عن ثلث الحديث الشرائع لكن هذا
القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تع والعقل
معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص ولظاهر الرواية
ما قاله صاحب التقويم فخر الاسلام وذكر المص بقوله ولكن نقول
في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل ما دام لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يمكن فيها من التأمل
والاستدلال بما بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه
الله بالحجة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم
الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يصل لمعرفة بعد هذه
المدة كان استحقاق الحجة فلا يكون معذورا فان لم يبلغه
الدعوة ان عاش للوصول وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وقيل

انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام
ليس بقوي لان مدة التجربة يختلف باختلاف الاشخاص لان العقول
متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما يهتدي غيره
فيفوض تقديره الى الشرع اذ هو العالم بمقاديرها في حق كل شخص
فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الشافعي
ان عقل عن الاعتقاد ضح بهلاك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة
كان معذورا الا ان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل وان
قتل من لم تبلغه الدعوة ضح لان كفرهم يعفو عندهم وصاروا
كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضح وان كان قتله جرا قبل
الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب ولا يضح ولا
يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع متمسكين بقوله
تع وما كنا معذبين ضح نبعث رسولا ينفي العذاب قبل
البعثة ولا انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة
وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به ان الايمان
لا وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم
عن ثلث عن صبي ضح يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من
العذاب المنفي الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان
اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب حقوق الشرعية

له

له وعليه وبها مع قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت
الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة
العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه
كل واحد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان
ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له
وعليه باجماع الفقهاء فح يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب
عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضح والجنين
قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها
ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان مستقرا بالحياة و
معدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة
فح صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب
ولم يجب عليه نفقة الاقارب اذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة
فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار
ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز له
ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله
كبيع الحر فاما كان من حقوق العباد مع العزم كضمان الاتلاف و
العوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة بشبهة بالعوض او يجب

الحق فح لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه ح

عوضا من الاجناس فاذا حصل الجنس حصل عوضه واما الاداء
فمؤنة متعلقة بالبدن ولهذا لا يجب على الفقير والمقصود
ازالة حاجة الرب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال
يكون واداء وليه كاداءه فكان الوجوب غير خال عن حكمه
وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب
عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء العقل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب وحقوق الله تع يجب على الصبي مع صحة القول
بحكمه وجوب الحقوق الله كالعشر والخراج فانها في الاصل من
المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليسا بمقصودين منها
المال واداء الولي في ذلك كاداءه ومع بطلان القول بحكمه لا
يجب كالعبادات الخالصة كالصلاة والصوم والحج و
غيرها اذ العبادة فعل يحصل من اختيار على سبيل التعظيم لا
لا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع
الثاني نوعي الاهلية اهلية اداء وهي لو عاد بالاستقراء قاصرة
يبتني على القدرة من العقل القاصر والبدن القاصر ولا
خلاف في ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي

بالعقل

بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن واذا تحقق القدرة
بهما يكون كاملا بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان
في اول احواله عديم القدرتين استعدادا ان يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون
قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه
والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي
البدن ويبتني عليها ان على الاهلية القاصرة صحة الاداء
على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة
يبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف
بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه
الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا و
الحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل
قوله صلعم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم المجنون
حتى يفيق النائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب
وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام نفسه فقد
الباب اي باب ابتداء صحة الاداء مع الاهلية القاصرة الى
ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على ترتيب

و لكن فيه ح

فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره الى غير الحسن بهذا
الى اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول
بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك
وقال سبقتكم الى الاسلام طرا حيث بلغت اوان صلى و
اما في حق الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه
وبين امراته المشركة فمضاف الى الباقي على كفره لا على الاسلام
لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا اسلم
الصبي ولم يوصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو
لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال ان في لا يصح
ايمانه قبل البلوغ من حق الدنيا فبرت اياه الكافر ولا تبين
منه امراته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة
فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة
ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الاخر فكان من آمن بالله دونه
قلبه فهو مؤمن في احكام الاخرة منافق في احكام الدنيا
ولهذا يجري احكام المسلمين في المنافقين من زمن النبي
صلعم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يحتمل
عفوا ضع يحكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام
الدنيا والاخرى استحسانا ولهذا تبين منه امراته

احكام ٩

ولا يرث

ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس
من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه
قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله
احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كما لم يرتد لا تقتل و
لو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف وان في لا يصح
ردته في حق احكام الدنيا لانه ضرر محض وانا حكمنا بصحة
ايمانه لانه نفع محض فان قبيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف
اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يكون ان يدرء و
يحتمل عفوا والردة ليست كذلك وما بين الارث
اي يبين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة وهو ما
كالصوم والحج فانها يحتمل ان تكون مشروعة في بعض
الاوقات دون بعض فصح الاداء من غير لزوم عهدة
اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه
حتى اذا افسده ولا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا
لزوم نفع محض لانه يملك اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير صفوف الله تعالى كان نفعا محضا كقبول
الهبة وهو ما لا يشوبه نفع في الحال كالطلاق و
العتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا
فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام

يعتاد به

والصدقة وقبضها
بيع مباشرة اي مباشرة
الصبي بنفسه هو القسم الرابع
وفي الضار المحض ح

شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع
وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه
الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في
قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امراته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته
امراته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا
عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة وفي الدوائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا
اشارة الى حكم التصرفات من غير حقوق الله تعالى
كالبيع فانه ان كان راجحا كان نفعا وان كان خاسرا
كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه بر اي الولي
حتى يجوز كل التصرفات منه عند انضمام راي الولي
كرايه بابعاد ان تصور رايه لانه نفع براي الولي التحق
بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته
باعتبار راي الولي وباعتبار انه كان كالبالغ فكما انه
لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ مباشرة

الصبي

الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع
وليه ففي ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه
يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على راي
الولي فتثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك
الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال
ان الولي اذن له في البيع ليحصل له مقصوده لا للنظر للصبي
وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لانه
انه كالبالغ في الاذن وقالا ان قل ما منفعة يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي كالاسلام
والبيع فانه يولي عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام ابويه
وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما
فلا يصح اسلامه وبيعه وما يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر
عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عند ولانه
نفع محض يحصل بها ثواب الاخرة بعد ان استغنى بتنفيذه عن المال
لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حال الحياة وعندنا
وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل
قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على
ذلك واختار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة

بين الابوين وبينها ولد فحق الحضانة للام الى السبع سنين
او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار
يكون عنده ونفقة هذا الاختيار لا يحصل بالتمييز
الول فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي صلى الله عليه
خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه صلى الله عليه
دعا لذلك الغلام فبركة دعائه اختار ما هو الانفع له
ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور
المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما يثبت من
قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى
السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على
المكتسب لانه اظهر في العارضية لوجوده من اختيار العبد
وهو الصغر دون الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل
الخلقة لان الصغر لا دخل في ماهية الانسان فكان امرا
عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالمجنون يراد به
حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق فان المجنون
ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امراة الصبي يؤخر
العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر يعرض على ابويه فيتاخر فايهما يختار
تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة
عبدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض

الاسلام

الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا
وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تاخير العرض
لان المجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار الكامل بالمراة وهي كونها
تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء
من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي
بذلك القدر ما يحتمل السقوط من التابع من حقوق الله كالصلوة
والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط بالاعذار ويحتمل النسخ في انفسها اما
يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله
تع دايم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده
دايما صح اداؤه اي من الصبي كان فرضا لا نفلا الا يرى
انه اذا اسلم في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على
صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين
زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا
لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما يتنوع واجب
وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الادلة يعني لو
اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم

لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك خطأ لوجب الاداء ثانيا وجملة
الامر لا ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشارة الى حكمه على
وجه كلي فيخرج جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع
عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو وقيدنا
به احترازا عن الزيادة فانها لا يحتمل العفو لعذر من الاعذار
المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح
منه اي من الصبي بانا يباشر بنفسه وله اي للصبي بانا يباشر
غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
مما هو نفع محض لان العاقلة الرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله صلعم من لم يرحم صغيرنا لم يرث
فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه لانه موجب عمدا
او خطا هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان
موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فسقط
بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله
عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب عن سؤال يرد على
قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة
عن الصبي فينبغي حرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم
بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك

ليس

ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث
بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوارث خليفة في
الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تع ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني
على الولاية والجنون وهو آفة تختل الدماغ بتفرق على الاجزاء
على ما نبين ومقتضاه العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط
به كل العبادات المختلة للسقوط كالصلاة والصوم و
لا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش
ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق و
العتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه
لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الى يوم عند علمائنا رح
الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج
على المكلف في ايجاب القضاء بعذره وانه كالنوم والاغماء
والصحيح اذا امتد صار لزوم الاداء موديا الى الحرج في
القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون
العارض بالبالغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ
مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة ويوسف رح لو افاق قبل
مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت

البلوغ لم يلزمه قضا ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية
بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه
الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت
نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا،
واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضا
فكان مقترنا على الحال الكامل لحقوق افة عارضة فيمكن
الحاقه بالعدم عند انتفا الحرج كالنوم والاغماء
وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن
باعتبار الصلاة عند محمد يعني ما لم تمر الصلاة ستا
لا يسقط عنه القضا، وباعتبار الايام عند عامة يوم
قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضا
عليه عند عامة من حيث ان ما اكثر من يوم وليلة
وعند زفر عليه القضا، ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير
الصلوات ستا فدخل في حد التكرار وفي الصوم
باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة
ولما لم يكن له نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب
العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم
وليلة فاكتفي بكثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت

الصوم

الصوم في وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله
باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضا، وهو ظاهر الرواية وفي
شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من
رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب افاقة الشهر لا يجب عليه
القضا، وهو الصحيح لان الليل لا صيام فيه فكان الجنون
والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزم القضا، ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه
القضا، وفي الزكاة اي الامتداد في حق الزكاة باستغراق
الحول وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار
الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول
مقام الكل تيسيرا فكان اعتبارا للاكثر ايسر واخف
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط و
العته وهو افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه
مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلا وبعضه
بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكان الجنون يشبه
باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخره
احوال الصبا في وجود اصل العقل فلا يكون خللا فيه
ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام

حتى لا يصح العفو عن القول والفعل فتصح عباداته وان
لم يجب عليه وتوكيله بيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه
قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه ان العفو يمنع العهدة اي
الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بما يصح
بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا
بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس من عهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما
استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة
المنفية لانا المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع
وضمان ما استهلكه ليس بمحتمل للعفو في الشرع لانه حق
العبد والضمان شرع جبرا لما استهلكه من الحل المعصوم
وكونه اي الحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي
المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله فانها تجب بطريق الابتداء وذلك يتوقف على كمال
العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب بما يفعله
حتى لا يجب عليه العبادات ويسقط في حقه العقوبات

ويولي

ويولي عليه ان ثبت الولاية على المعتوه كما ثبت على الصبي
لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه
على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت له قدرة التصرف على
غيره والنسيان وهو بدهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين
غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعترض الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف
غير مطرد لصدقه على النوم وقيل هو جهل ضروري لا يكتسب
بما كان يعلمه مع علمه بما هو كثيره لا بافة احترز بقوله مع علمه
عن النوم والاغماء بقوله لا بافة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب
لحق الله تعالى فان فات صلاة عن المكلف بالنسيان لا
يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان
اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائل
طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم و
التسمية والذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب جبلية وخوفا
لفقود الطبع منه وتنفير حال البشر فكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحال لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة
الاولى لانها محل السلام وليس للصلاة هيئة مذكورة انها
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان

من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يحل اي
النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال
انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية
تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو يجزع استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل
هو بيان اثر النوم فاوجب تاثير الخطاب في حق الكل
هذا نتيجة قوله وهو عذر ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
الاداء بانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي
النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز
حتى بطلت عباداته في الطلاق والعتاق والاسلام و
الردة والبيع والشراء ولم يتعلق جزاءه اي قوة النائم
وكلامه ومهما تهت في الصلاة حكم بفساد اذا قرا المصلي
في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه
وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم
النائم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقه
النائم لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوادر
تفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلاة
ذكر الحكم انه تفسد صلاته والاغماء وهو ضرب مرض اي
نوع يضعف القوى ولا يزيل الحي اي العقل بخلاف

الجنون

الجنون فانه يزيل الحي اي يزيل العقل وهو الاغماء كالنوم
حتى بطلت عباداته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم
في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف
الاغماء فكان الاغماء حدثا بكل حال مضطجعا كان او قائما او
ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحمل الاغماء
فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا
قصر اعتبر بالقصر عادة وهو النوم فلا يسقط القضاء فاذا
طال اعتبره بالطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء
كما في الصلاة ولا زاد على يوم وليلة يعني امتداد وقت الصلوة
اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار
الساعات عندهم كما بينا في الجنون وعند ان مغمى عليه
وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني
على وجوب الاداء ولكنا استحسنا لحديث علي انه اغمي عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فرقنا اذا امتداده في
حق الصلاة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى
لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء
وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره
والرق وهو يخل حكمي حيث لا يقدر بالقدر الحرج الاحكام
كالشهادة والولاية والقضاء وبالكتابة المال وغيرها شرع

جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عبادة الله ولم يتأملوا
في آيات الدالة على وحدانيته جزاهم الله بالرق وجعلهم
عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في الملك في الاصل اي في اصل
وصف وابتداء ثبوته لكنه اي الرق صح البقاء حال بقاء
الحكمية اي حار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه
من ان يراعى فيه الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم لكنه
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا
يثبت على المسلم لكنه في حال البقاء حار في الامور الحكمية
حتى لو اشترى المسلم اراضي الخراج لزم عليه الخراج به
يصير المراعى فيه للتملك اي محلاله مأخوذ من عرضة القصاب
وهي خرقة التي يمسح ويسوية يده بها والابتداء اي
التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا
في بعض الناس دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا
وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع و
هو يثبت الملك لكل واحد من النصف ولو باع نصف عبده
يبقى المكاتب في النصف الاخر بالاجماع ولذلك الاعتاق عندهما
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله صلعم من اعتق
شقصا له في عبده عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان
الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان يثبت في الكل يلزم المؤثر

بدون

الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق
ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزي العتق ان يثبت في البعض
دون البعض الا وقال ابو حنيفة ان ازالة ملك متجزيا بقوله
لا استعمال الرق او اثبات العتق حتى يجب ما قلتم لانا
نقول تصرفا لمالك بانتهاء ملكه دون الرق اذ الرق شرع
عقوبة بالجناية على حواسه تع وهو شرط لبقاء الملك كالحلية
فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان
الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال في العبد من حيث انه مال
متجزي وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب
زوال الرق فيعتق العتق لا ان يكون فعل المزيل خلافا
للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كسعاية العبد القريب يكون
اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق شأنا ملكية
المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون للمال لان المملوكية
سمت القدرة والملكية سمت القدرة ولا يجتمعان في شخص
واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا من حيث انه ادمي فلا تنافي لاختلاف الجهة
قلنا لو قيل ملكية من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال
مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك متبدل والمال متبدل
فلا يجوز ان يكون المتبدل متبدلا في حالة واحدة وهذا الجواب

ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما يهو مال مالكا للمال
وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت
فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما له جهة المالية
جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاول لا يستولي
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري الا خذ
بالسرية وهي الامة التي يواتيها واعدتها للوطء واذن
لها المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق حتى المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه
صار احق بكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري
فازال الوهم بذكره ولا يصح نكاح العبد او المكاتب بحجة
الا بعلم اسلام حتى لو جاء يقع نفلا وان كان باذن المولى
لان القدرة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا
لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج من ملكه فكان ادائه
حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر
الواجبات من الصلاة والصوم لان القدرة التي بها يحصل
الصوم او صلاة الفرض وليس للمولى بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن
الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن
من الفرض ولا ينافي بالكتابة غير المال كالنكاح والدم فانه

مالك

مالك للنكاح كما حاجة اليه لانه لا يملك الانتفاع بآلة المولى
وطيا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه الحلال وليس
له اهلية تيمم فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح
وانما توقف على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر
والمال لا يجب بدون اذن المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وماليته حق المولى
ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك
للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى حجره
النكاح قلت انما يملك الايجاب تحصينا لملكه عن الزنا الذي
هو سبب للنقصان وكذا الدم والجبوة لانه محتاج للبقاء
والبقاء الا بهما ولهذا لا يملك المولى اتلافه به وصح اقرار
العبد بالقصاص لانه اقرار بالتعمد للدم وهو من شأن ذلك
كالحر وبما في الرق كمال المال من اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز بالقيود الاخيرة عن الكرامات في الاخرة
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان
للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال المال يبنى عن العز والشرف
والرق يبنى على الذل والهوان وبينهما تنافي كالذمة
اي صلاحية الايجاب والاستحقاق ويمتاز بها عن سائر الحيوان

فيكون كرامة والولاية فانها تفيد القول على القرشي
او ابا وانا كلوته لانها نهاية السلطان والحل اي حل النساء
فانا استوفاش الحرائس وتوسعة طرق قضاء الشهوة
على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى
لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يوثر في عصمة
الدم سواء كانت العصمة مؤثرة وهي التي توجب الاثم
بالقوض للدم لان العصمة المؤثرة بالايمان بالله والعقوبة
بدارة اي بالاجراء بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار
الحرب تثبت له العصمة المؤثرة لا المقومة حتى لو قتله
قاتل يأثم ولم تجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه
اربع كل واحد من الامرين كالحر اما الايمان فظاهر واما
الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما ثابت
في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى
يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار
العبد محرزا بها واما يوثر في قيمته يعني الرق يوجب
تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبدا خطأ ووصل قيمته
عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر
الكامل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال الآدمية

وهي

وهي تتحقق بالحرية المذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية
النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا في الحر
فيجب ان ينقص من الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر
في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي
لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية
الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم
عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في الكرامات البشرية ولهذا
ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص
على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل
الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا
او لو اختلف العصمة لا وجب القصاص لان ذلك يوجب
شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع شبهة والكرامات
صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة
في المعنى الاصلي الذي يستحق عليه القصاص وصح امان
المأذون هذا ان رد الجواب اشكال وهو ان يقال
لا نم ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان
المأذون في القتال وهي ولاية وجوبه ان يقال انما
صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب
ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا

مطلب يقتل الحر بالعبد

فيلزم الحكم امانة قصدا ثم لزم على غيره ضمانا لعدم تجربته ولا
يشبه هذا ولاية كشهادة هلال رمضان فانه يصح في حق
نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا فيه بالمأذون لان في
اقرار المحجور عن القتال خلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق
له في الجهاد حتى يكون اسقاطا من نفسه وعند محمد وابي يوسف
يصح اقراره لانه مسلم من اهل بصيرة الدين والايمان لانه مسلم
فيكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا يحل
لك عهدي او يقال فاسمع الكلام وكره في السير الكبير واقراره
اي صح اقرار العبد المأذون كان او المحجور اما الحدود والقصاص
اي بما يوجب الحدود والقصاص ظاهر ان العبد كالحر في حق
دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار
الحر واتلاف ماليته التي هي حق المولى بطريق التضمين
والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة
حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان
عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة
المسروقة مجازا والغاية اي حق يسر اعلى المشروع ومنه
لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي
المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان
المال باقيا قطع ولا ضمان وان كان تالفا ان صدقه المولى

قطع

مطلب اقرار العبد المأذون والمحجور

قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة
يقطع ويرد لان اقراره لا يثبت في حق نفسه وهو القطع
صح وهو في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد
ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه
وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة
وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يصح بعد العتاق لان اقراره بالمال
باطل في حق المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها
اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي
اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد
والعبادة اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرض لا يخل بالعقل
ولا يمنع من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر
ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت
يتزايد الالام وانه اي الموت عجز خالص فكان المرض من اسباب
العجز فندعت العبادة عليه بقدر الممكنة حتى يصلي قائما
ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء
في المال لان اهلية المالك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والغرماء يجب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب العجز على المريض

بقدر ما يتعلق به حاجة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان
وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستند الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت
واذا اتصل به الموت صار المرض موجب للالم كالجراحات
المتوقفة اذا سرت الموت فالموت مضاف الى الكل دون
الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق الغريم ووارث
كالنكاح بمهر المثل انه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال
كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج
اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت
هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية
المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سبب المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا
مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف
يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس
فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه
محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق
بالموت اي كالموت في كالاعتاق اذا وقع على حق

غريم

غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم
المدبر قبل الموت فيكون عبدا لجميع الاحوال المتعلقة
بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم
او وارث بان كان في المال وفا بالدين او هو يخرج من الثلث
فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق الحق به بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون
الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم
في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا في حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق
حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لا نم وجود ما ذكرتم في اعتاق الراهن وذلك لان الحق
في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق
حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة
دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والسابق
لا يقال ان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء كان
ينبغي ان لا يسقط بها الصلاة لكن الطهارة للصلاة شرط
فلما فوت الشرط فوت الاداء وجعلت الطهارة منها
شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم بناء على الحدث

مطلب لا يسقط الحيض والنفاس الصلوة

والجنابة لولا النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تدع الحائض
الصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة قلنا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء
اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان
كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون معدم
الاهلية فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا
تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل
بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء
انه لا يجب قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة فمن قضائها
يجب والموت انه ينافي احكام الدنيا فانه يكلف بقضاء
بطلت الزكاة وساير الوصايا عنه اي عن الميت لفوات غرضه
وهو الايثار اختيارا فلا يجب ايفاؤها من التركة خلافا
للشافعي فهو بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله
تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير
بمال الزكاة كان له ان ياخذ مقدار الزكاة عنده كما في
دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يسقط عليه
الاثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو يلحق بالاحياء
في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين

احكام

احكام الدنيا والاحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام
احدها الذي في باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها و
الثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له
لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت
والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف
من باب القدرة وهي منتفية عنه واليه هذا القسم اشار
بقوله ما فيه تكليف الى قوله الاثم والثاني اشار بقوله
وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا
على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني
ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين
كالمرهون والمستاجر والمستاجر وكذا في غيرها وتعلق
حق صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضي بالمال و
الفعل تبع يبقى ببقائه اي بقاء ذلك العين بعد موته من كان
العين في يده وهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه وان كان الامر
المشروع عليه لحاجة وينالم بين مجرد الذمة حتى يتضمن ايه
مال اي الذمة على تاويل المذكور اما يوكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله
عادة فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام ذمة

الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا
اي ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو
حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين في الميت المفلس
لا يصح اذا لم يبق كفيلا لان الذمة لما خربت بحيث لا يحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات
محله وقد سقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين
اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور
يؤدي ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد
مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الكفالة في الميت المفلس موجود في العبد
المحجور المؤدي بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي
اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا
يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته
حية كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في
الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال ولا تصورت المطالبة في الحال صح التزامها
بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال
وان كان الاصل هو العبد المحجور غير المطالب في الحال لانا
نأخذ المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء

وهذا

وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به للحال وقالا يصح الكفالة
عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الاخرة اتفاقا
الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الادا
والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض
الشارحين هنا قسم اخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة
غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة
وغيرها يسقط بالموت وقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكر سوى
التكرار لانه بين المص حكم بطلان الزكاة وسائر القربات
بالموت قبيل هذا وان كان حاله اي المشروع لقضاء الميت
يميل الى اي لاجله ما تنقض به الحاجة ولذلك اي لاجل بقائها
تنقض به حاجته قدم جهازه لان جهازه حاجته الى التجهيز
اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط
الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من
حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه
نظرا اليه لقوله صلعم ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به سببا اي قرابة
او سببا اي زوجية او ولاء بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين

فيوضع في بيت المال ليصرف به حوائج المسلمين ولهذا ترى الاجل
ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى
وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي حوته باقية
وبعد موت المكاتب عن وفاء ان بقيت الكتابة بعد موت
المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة حاجة
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في
الوجه من حياته ولا يتأتى في الفرع تأتي ولده بتقدير الكل
اياه برق ابيه قال صلى الله عليه وسلم يؤذي الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله وقلنا انه معطوف على قوله بقيت بسبيل
المراة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان
المالكية شرعت دفع حاجة المالك والمالك هنا وهو
الزوج محتاج الى النسل بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث
لا ينسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لما قلنا انها شرعت لدفع حاجة المالك والمقدور
على قضاء حوائج هذا المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده
الا ترى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي ينسلها زوجها
كما تنسل زوجها لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها
لو مت لغسلتك جوابه ان تغسلك تمت باسباب

غسلك

غسلك وما لا يصلح لحاجة الى حاجة الميت كالقصاص لانه
شرع عقوبة لدرك الثار وهو الشفاء وتشفي الصدور
ولا بقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق
اهلا لهذا الاشتفاء وقد وقعت الجناية على اولياء اي
اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجب القصاص
للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم
كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء بحصول التشفي لهم
دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته
فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية
واقعة في حقه فينبغي ان لا يجب القصاص لهذا الوجه لكن الميت
لما خرج من اهلية الوجوب وجب ابتداء المولى القائم مقامه
على سبيل الحاجة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب
انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان
الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة
بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار
وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز
استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى

احدهما بطل فلا القصاص واحد لا يتبعض فيثبت للكل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يقع
شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة لكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبير الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم
كبير غايب بشهم لاحتمال العفو بعد البلوغ لانا فيما بطال
حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة
عليه كعنده لانا لم نورثنا كلف الغايب ان يعيد البينة عند
حضوره ولا تقتص لها بالقصاص قبل الاعادة بخلاف القاتل
حين اقام الحاضر البينة انما ان يحضر الغايب فيعيد البينة
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند
حضور الغايب لان اصل الورثة انتصب خصما عن الميت وقد
اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضي ديونه منه
وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لا المثل
من كل وجه ولكن الاصل ان يجب للميت لانه مقابل بتفويت
حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء الحيوة حياته
فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا النفع والدية خلف عن القصاص
الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع

والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية
ووجب القصاص للزوجين كما في الدية انما كان القصاص
ثابتا للورثة ابتداء عندهم ومنتقلا اليهم ووجب للميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان
الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان الجناية بالزوجية
يكون مثل الجناية بالقرابة فيثبت لها استحقاق القصاص كما يثبت
لها استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج
والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت لقوله صلى الله عليه وسلم امرأة اشيم الضبابي كان يورث
اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة ولنا
حكم الاحياء في الاحكام الاول وهو على اربعة انواع ما يجب له
على الغير من الحقوق المالية والظلم وما يجب عليه من الحقوق
والمظالم وما تلقاه ثواب بواسطة الطاعات وما تلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان الغير للميت فاحكم الاوة كالمهد للطفل من حيث انه وضع
للخروج وهكتسب هذا معطوف على قوله سماوي الى العوارض
الى العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاحتياج العبد في
حصول مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة
الاول الجهل وهو فقد العلم عند احتمال العادة فيدنا

مثل الجهل

بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بجهل لعدم احتمال العلم
نها عادة وان كان يجوز العقل وانما جعل عارضا مع انه امرا صلح
قال الله تع والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على
ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له
وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر
بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله والمعجزات على رسالة
الرسل فانكاره بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل
الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع
جهله عنه عذاب العقوبة الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة
وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى عالما بالاختيار واحكام
الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر
وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا
في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل التاويل وهو
الذي يخرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على
الباطل تمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل يحكمه حكم اللصوص
وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلايل واضحة على كون

الامام

الامام العادل على الحق فيضمن العادل ونفسه في الاتلاف
اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يكون الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا
يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كمن ترك التسمية عمدا قياسا على ترك التسمية
ناسيا فانه مخالف لقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والسنة كالقول ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني
ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث
المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة ولدت
من سيدها فهي معتقة من دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء
بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله
عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد
صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او في موضع الشبهة
اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم
يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا
وشبهة دارية للحد والكفارة كالجهل اي جهل المجتهد اذا اكل
ملء فمه ناسيا في الجنابة فظنه على تقديم الاكل بعده

لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالمجامعة فان جهله عذر لانه
ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوائل المجامعة تفسد الصوم
فلا تلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص في شرحه و
لكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه و
عرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير
موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم
يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه
بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي
التقليد للمفتي وان كان مخطيا ومن زنا بهذا مثال الموضع
الشبهة الجهل من زنا بجارية والده على ظن انه تحل له
فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاما والابنا متصلة
ينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل
لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة والثالث
الجهل في دار الحرب من اسلم لم يأت وانه ان جهله بالشرايع
يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه اليه الدعوة
لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليس بمحل لشهر احكام
الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه

قضاء

قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه يتمكن من السؤال عن احكام
الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به
ايضا الجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي
في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع
بعد زمان ثبت له حق الشفعة وجهل الامة في الاعتاق يعني
الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم
بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الخيار
او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان الخيار شرعا
كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة
احكام الشرع وجهل البكر بانكار الولي يعني اذا زوج
الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت
لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي
قد يستبد بالانكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما ان لهما الخيار
لم يعذرا حتى اذا سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من العلم معدوم وجهل الوكيل و
والمأذون بالاطلاق يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل رجوع الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وهذا يعني وجهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والاذن تصرفهما

على الموكل والوكالات جهلها عذر لخفاء الدليل اذ الموكل و
الرسول قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون
والسكران التاسع من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان
من مباح يعني اذا حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء
مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل
او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش
فهو كالاغما يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح
نزلناه منزلة الاغما فجعلنا ما فاصحة الطلاق والعتاق
وساير التصرفات اعلم ان في الاسلام والمصح كثيرا
من العلما ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضيخان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل
اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور
اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ اي طبخ ونحوهما
فلا يتناوله الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر فهو الظ
وهو ان لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو فكذلك
اذ لو كان منافيا لكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جنيت فلا تقتل كذا

وهو

وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال ينافي له لا يجوز ولم ترد
احكام الشرع وصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع
والشرا والاجارة لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني
اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى
على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار
بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان
الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة صحيح جايز اذ لا مكذب
له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت
على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالحدود
لانه لو زنى في سكره يحد اذ اصحا اذ السكران يوخذ بافعاله
وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يوخذ
بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لرجوع المكذب و
الهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في
اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل
عبارة عن ان يراد بشيء بالفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا
له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم
ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو
ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد

الاخير احترازا عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا يصلح له ان
كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح له
فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب
فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس
بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وضع
عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو
ان يراد بالشيء ما وضع له اللفظ استعارة وانه ينافي احيانا
الحكم ان حكم ما هزل به الرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
اي مباشرة ما هزل واختيار المباشرة لانا نلفظ الهازل
انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه
فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع
من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع
ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي
الهزل ان يكون ظاهرا كما شرط لما بالبيان بان يذكر العاقدان
انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم
يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع
هاهنا لا ان يعتقد الناس ذلك بيعا فاسدا وليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهو

ان

ان يلجئ الى ان يتلفظ امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل انما منها
لان التلجئة انما تكون عند اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح
ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هو الهزل كالهزل فان كلا
منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة و
لو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال صلى الله عليه وسلم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر
بانا نظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على
البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة تبيد
البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض مع لو كان المبيع
عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم
الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها
كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل
كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح
فمن الفاسدة اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة
وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا
على انهما لم يجعلا شيئا عند البيع من البناء على المواضعة
والاعراض عنها اذا اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما
بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل

الحد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هو الاصل في
العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذ اتفقا على
انهما لم يجعلا شيئا واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل
ابو حنيفة صحة الايجاب اولا لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل
وبها اعتبر المواضعة المتقدمة لان البناء عليها بعد الظ
لئلا يكون اشتغالها بالمواضعة عبثا فان عورض بان
الاصل هو الصحة يرجح ما قال لسبق الهزل قلنا لا نم انه عبث
اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل
في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في
القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته
ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين
ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا على اربعة اقسام وان اتفقا
على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا في صورة المواضعة
في القدر على انهما لم يجعلا شيئا من البناء والاعراض او جعلا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما الكل
بالمواضعة واجب والالف الذي يهزلا به باطل وهذا
بناء على ما تقدم من اصلهما فان اتفقا على البناء على المواضعة
ان بقية فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة ذا صح

الروايتين

الروايتين عنه له انا لو علمنا بمواضعتهما صح يكون الثمن الفا
كما قالا لان العقد لا بالالف الذي هو غير داخل في العقد
يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر و
عبد فوجب الكل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين
تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به
السمعة لاجله تقابلا بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك
اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا على
البيع بماية دينار ويكون الثمن في الواقع ماية درهم فالبيع
جائز على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على
انه لم يجعلا شيئا واختلفا في الاعراض والبناء استحسانا و
القياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد
فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بالمسمى والفرق لهما بين
المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية
في الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني
وجعلا البيع منعقدا بماية دينار اذ امكن التصحيح به بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان الاعتبار المواضعة
ثم يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان

اسم الثمن اذ الالف موجود في الالفين وشرط قبول الالف
الاخر شرط لا مطالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع
كما لو اشتريا حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان النزل
في جنس البدل حيث لا يكون الحل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلف
العقد عن الثمن والبيع وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد
المواضعة مع الجد في الاصل ووجب الحل بالجد لا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمينا من الدنانير
وان كان اي النزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين والعفو في القصاص والنذر فذلك صحيح والنزل
باطل يعني لو دخل النزل في هذه الامور تكون لازمة والنزل
باطل بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض
الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة
ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر
ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان
يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك
هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع

الرجل

الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها وعتاقه
في العلانية ويكون ذلك هزلا فان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل
الفسخ بقا لا مقصودة بالذات كالنكاح فان هزلا بانه
اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما
نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او
الاعراض او عدم حضورشن او اختلفا وان هزلا بالقدر
اي قدر المهر بان يتزوجها بالف علانية ويكون المهر في
الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح
بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاسقاط
في الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما يبنيا العقد على
المواضعة ان يجعلا المهر الف بالاتفاق لما ذكر اصل الالفين
يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي
حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل الجد
في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هزلهما بالمواضعة و
ابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفان ان الشرط الفاسد
يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لان اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا انه لم يجز بهما شيئا او اختلفا
في النكاح جاز بالف عند ابي ح في رواية محمد عنه وقيل بالفين
يعني في رواية ابي يوسف عند المهر الفان في هذين الوجهين وجه

الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره
ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية الهزل لانه
يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع
لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون
تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وهذه الرواية
للثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الخبث اي الهزل
في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا
فيما على البدل او اتفقا على انه لم يجر بينهما شيء او اختلفا
مهر المثل اما اذا اتفقا على البدل يجب مهر المثل بالاجماع دون
المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما
تواضعا كونه مهرا لم يذكره في العقد فلا يجب دون التسمية
وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث
يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي
رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى
النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال

بنا

فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن الدم وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لا يجب فيها
بدون التسمية فان هزلا باجله بان اتفق الزوجان على انهما
يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه
واتفقا بعد العقد على الباء اي على انهما بنيا العقد على
المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا
يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع خيار الشرط صح لو شرطا في الخلع
الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل
القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط ولا يختلف المال عندهما بالنساء او بالاعراض او
بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار
المال سواء هزلا باجله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن
ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان
الطلاق لا يجب ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة ويجب المال
عليها بالزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرطا الخيار
اكثر من ثلاثة ايام جاز لان حق الخيار بالثلث ورد

في البيع على خلاف القياس فيجب الاقتصار فيما ورآه بالقياس والخلع
ليس بمعنى البيع لانه في معنى الاسقاطات والبيع من الاثباتات
وان اوصلا الى الزوجان في الخلع في المواضعة واتفقا على ان
العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا
اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل
باطل باتفاقهما على الاعراض وان كان الهزل في القدر بان سميا
الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالفة على
البناء اي بناها على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال
لازم لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان يؤثر في
المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه
فان قلت لا نم انه يلزم منه ان يكون المال فيه مقصودا ولم
سلنا ولكن لا نم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبرع
فانه مقصود في النكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود
منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر
في اصل النكاح حتى اذا تم لا يقدر واتفقا على البناء كان
فانوا ضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان
كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة الشرط
لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال بمنزلة في

النكاح

في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما
وهو حل الاستمتاع ولكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارنا وما لم يقبل جميع
المذكور في العقد لا يقع وعندنا فاتفاقهما على الهزل لا يكون
المراة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم
يجر بينهما شيء وقع الطلاق ووجب المال الى المسمى لان العقد تم
اما عندهما فلبطلان الهزل فيه فيقرهما الى اتفاقهما على انه لم يجر بينهما شيء
بالطريق الاول واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما قدم وكذا
اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم
واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على
ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة
درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يجر بينهما شيء واختلفا لبطلان الهزل
في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب
المسمى لضرورة الهزل الباطل بالاعراض واذا اتفقا على البناء
يتوقف الطلاق على قبول المراة المسمى لانها اذا اتفقا على البناء
لا يتحقق المسمى هو الشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على
انه لم يجر بينهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق
لرجحان الجد واختلفا بالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل

في الاصل هكذا من المال بناء صح ووجب المال
فيما اذا اتفقا على البناء او على انه لم يجر

وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع
بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
او بما يحتمله كالنكاح والطلاق بالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل
للصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير
حقا والهزل بالردة كفر لانا التلفظ به هزلا استخفافا بالدين
الحق وهو كفر لا بالهزل به هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال
لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بالهزل في الردة كفر لا بالهزل به اي لا بواسطة اعتقاد ولكن بعين
الهزل والشافعي يقول الطريق عين لكنه كفر بعينه تلفظ بكلمة
الكفر وان يتعلق بدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه
الرابع من العوارض المكتسبة وهو في اللغة الخفة وفي
اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى
الشرع والعقل بالتبذير والاسراف من قيام صفة
العقل وعرف الخصم بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع
وان كان اصله مشروعا كان بواو هذا معطوف على محذوف
تقديره وان كان غير مشروع كالتواطؤ فيفيد التعريف بانا
مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو ذلك العمل
السرف فتجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال والاسراف في
هذا القول اشارة الى اصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الآية

الى

الى العلة للخطاب ولا يتعلق بها احكام الشرع من الوجوب عليه
وله فيكون خطابا بالاحكام كلها ويسلم ماله الى السفيه عنه
والضمير راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في
اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه
باجماع العلماء ويترك تاديبه من كان في يده ما ينفق وهو قوله
تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما لا تعطوا
الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء
لانهم يقومون بها وينفقون منها والشيخ قد يضاف الى الشيخ باعتبار
ملابسته ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد البلوغ قد
لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه الرشد لكونه مرة بعد
الاخرى فيما جد الامر الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه
الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات بالشبهات فاذا لم
ينظر له دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها و
عندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تع علق الايتاء
بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يجب الحج اصلا يعني ما تصرف لا
يبطله الهزل كالنكاح والطلاق وما تصرف يبطله الهزل كالبيع
والاجارة عند ابي حنيفة لان الحج على الحر اذا قتل الصيد فهو مشروع
عنده وكذلك عند صاحبيه لا يبطله الهزل وفيما يبطله الحج عليه

تقديره فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والرشد الصلاح

لان السفيه مبذر لماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان
الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للغاة لانه اذا فني ماله
بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال
والسفر وهو الخروج الى البر واداه ثلثة ايام المراد من الخروج
من موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته فانه لا يتأتى الا بآلة
لانه لا يخلو شيء عن آلته الآلية وهو العقل والقدرة البدنية
لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان
موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر
سببا للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق
الرخصة بما يضره الصوم فيه من القصر وذات الاربع بحيث
لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة ايام
اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا صحيحا اداؤه لكنه اي الكسل
السفر لما كان من الامور الاختيارية الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة
مستدعية الى الافطار بحيث يكون ملجئة اليه لامكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اتى بها وهو مسافر وتم صح فيه
لا يتأخر الفطر لانه تقدر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة
له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه

لو

فانه لو نوى الصوم ويحل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر
ذلك وكذا اذا كان صحيحا في اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرض منه
للفطر ما يكون فيه طروق المشقة بواسطة صومه فصار سببا للفطر
ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم
في السفر وسفره بعد ما نوى الصوم كان قيام السفر المبيح
للافطار شبهة فلا يجب الكفارة حال افطر المقيم الذي نوى
الصوم كان قيام السفر ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه
الكفارة لا وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف اذا مرض
بعد ان يفطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به الكفارة لان المرض
امر سماوي كالحيض واحكام السفر الرخصة التي تتعلق بها
احكام السفر تثبت بنفس الخروج ثم علم ان الحكم بالسنة
المشهورة عن النبي صلعم فانه كان يترخص ترخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وان لم يتم عليه بعد يعني كان الفعل لا يثبت
الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم
والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ثبت بالسنة تحقيقا للرخصة
في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت
للمسافر حق فيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض و
الخطاء اي الناس في الكوارث الممكنة الخطاء وهو الاثم

ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد
وهو عذر صالح لسقوط حق الله اذا فعل عن اجتهاد لعدم قصده
فلو اخطأ المجتهد في القبلة بعد استفراغ وسعه لم يكون اثما
ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ
ولا يوجد حد فاذا رمت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها
لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا في بعيد
فظنه صيدا فرمى اليه وقتله فكان انسانا لا يكون اثما اثم
القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا لما فوق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مالا لانسان
خطأ بان رأى شبحا في بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان
شاة لانسان ووجبت به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق
العباد ويدل المحل لافراد الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول احمدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به
الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عدم الاختيار والخاطئ
عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن
امتي الخطأ والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه
يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك

بكذا

بكذا فقال المخاطب قبلت او اصدقته خمسة فقال اصدقت
الا يا بيت منك كان خطأ ويكون تابعا لبيع المكره فمن ينعقد
فاسدا لان جريان الكلام على اختياري لا يطلق كجريانه الا
ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه
والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما
يكره ولا يريده مباشرة لولا حمله عليه بالوعيد وهو اي الاكراه
على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي رضا المكره ويفسد
الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد
باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه
بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه
التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم ان يفعل
المكره بحبس ابيه وابنه او زوجته او اخيه وهو القسم
الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطأ والاهلية
اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لانها اي الاهلية
متحققة معه عند كونه مكرها وانه اي المكره عليه مردود بين مرفوع
كالكلمة اذا اكره عليه بما يوجب الاجارة فانه يفترض
عليه ذلك ويصح قتل عوقب عليه لكونه مباحا كقوله
تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه الى نفسه على التهلكة

في غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظ كالزنا وقتل
النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه واباحة كا
لافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر و
رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص
له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه
ملجيا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض
والرخصة لان المراد به ان كان اباحة فعل المكره عليه
بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة
وان كان اباحة فعله بالاكراه وجوزه اثما في الصبر فهي
الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخ نهما لانه ان كان مسافرا
كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مريضا فيه و
لم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه
عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما يعني انه لا يترتب
على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرق
من الفرض والاباحة والرخصة فيما اكثر رأي المكره لذا الحال
يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم
الاباحة ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان
الوضع الشرعية مخفاة ولا يشاء في الاختيار اي الاكراه
اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل

الاكراه

الاكراه لان الاكراه الاثر على ما لا يكون باختياره لا يتصور
فان الشيء لا يكون على ان يكون ثابتا فاذا عارضه اي اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار
الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير
اختيار المكره كالعدم فيضاف القول الى المكره ح يلزمه حكمه
وان امكن ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل
واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه
ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يكن كالاكراه
على الوطء والاكل بل مسنوبا الى الاختيار الفاسد وجعل
المكره موافقا بفعله فعلى الاقوال حقا تفريع على الاصل
المذكور يعني مثل الفساق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة
لغيره لان التكلم بفعل الغير لا يصير ما قصر عليه اي حكم الفعل
على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على علم
بالمكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل الفساق و
النكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين
والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه
التصرفات لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار
دون الرضا بدليل انها لا يبطل بالهزل فلا يبطل بالمكره
وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع

وهو يقتصر على المباشرة كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد
لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد
زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لانا لعقد زال
بالاجازة ولا يصح الاقرار كلها لان صحتها تعتمد علم
المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به
لانه يتكلم فعا للسيف على نفسه لا بوجود المخبر به قلت
اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند
ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن به فكان ينبغي ان يعتق هذا
العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق
فيه باعتبار جعل كلامه مجازا في الاقرار هنا لا يحتمل كلامه
ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز
وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدها
كالاكراه فلا يصح فيه الا لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل
لا يصلح ان يكون الة لغيره كالاكل والوطء فان الانسان في
الاكل والوطء لا يتصور ان يكون الة لغيره فيقتصر الفعل
على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكره في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صايما ولا يفسد صوم المكره اذا كان
صايما بالاتفاق لان الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته
الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه وكيف في الخلاف

حكم الافعال بالاكراه

وشرح

في شرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على
المكره دون الامر وان كان المكره يصلح الة له من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره
لان منفعة الوطء الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما
لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب المهر على الزاني فلا يرجع على
المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان
مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره
انسان على اكل مال انسان فاكل جايعا لا يجب على المكره
شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب
على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على
اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا
او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل
اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض
المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره
قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم باكله
الطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصير اكل طعام
المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل
فصار اكل طعام المكره نفسه لا طعام المكره الا ان المكره

متى كان شبعان لم تحل له ميتة الاكل فكان هذا اكراها على
اتلاف ماله فيجب الضمان والثاني اي القسم الثاني من الاقوال
ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس و
المال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال
فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره
فان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية يجب على عاقلة
المكره ان كان خطا، ووجبت الكفارة ايضا على المكره
والحرمان انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة
كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان
ولد الزنا لا ملك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانه ما عاجزة
عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير
المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد
للفراش فلا يكون مالك قلت الاصل ان ينسب
الولد الى من خلق من مائه فتجب النفقة عليه لانه جزؤه
فيكون مالك بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفتقر الى الملاعنة فقيد الزنا
بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة كان زنا المراة
تحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على
الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل

الذي

الذي هو المانع عن الرخص في جانب الرجل لانه نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم لان
حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو
والمكره عليه وهو المقصود بالقتل بين القاتل والمقتول
في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان
يقتل غيره ليخلص نفسه فصار الاكراه في حكم المعدوم في حق
اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق العصمة
فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط
اصلا بمعنى ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه
كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء
ثبتت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تع
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان
الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة
عن هذه الاشياء، وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط
باذن صاحبه بالتصرف فيه وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها
تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير
ساقطة لكنها لم تسقط بعذر الكره وان احتملت الرخصة
ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تع ولا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فاذا اكره عليه اكراها كاملا

وحرمة تحتمل السقوط

جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال
فجاز بان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه
لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في حلبتين الشيخين وهما
الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا
لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز
دين الله ولاقامة حق
الشرع تت

يا ايها الذين امنوا نودي للصلوة
من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فاذا قضيت الجمعة
ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون قال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم
بالصلوة فانها